

29 7/6

134
h/

St. Albert's College Library



ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

DE

F.-H. JACOBI

BIBLIOTHÈQUE PHILOSOPHIQUE

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES
DE
F.-H. JACOBI

St. Albert's College Library

TRADUCTION, INTRODUCTION, NOTES DE
J.-J. ANSTETT

Maître de Conférences à la Faculté
des Lettres de Grenoble

AUBIER

ÉDITIONS MONTAIGNE, 13, QUAI CONTI, PARIS

INTRODUCTION

Finalement c'est pourtant le sentiment, le cœur seul qui nous meut, nous donne force et direction.

F. H. JACOBI *Allwill* (Deutscher Merkur, déc. 1776, p. 236).

Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaye de les combattre.

PASCAL, *Pensées* (éd. Brunschvicg, section IV, p. 459, n° 282).

Je puis par le moyen du langage modifier l'intellect d'un autre de manière qu'il en résulte pour lui la même conviction géométrique et raisonnée que j'ai moi-même, tandis que la conviction purement sentimentale naît dans l'essence et ne saurait être communiquée.

HEMSTERHUIS, *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 103.

429

Voici un demi-siècle déjà que parut, en 1894, l'ouvrage de M. Lévy-Bruhl sur La Philosophie de Jacobi (1). Cette étude claire, pénétrante, situant exactement F.-H. Jacobi n'a cependant pas encore eu, que nous sachions, la suite qu'elle paraissait devoir impliquer : une traduction des principales œuvres du penseur qui, en Allemagne, donna à la philosophie du sentiment son expression la plus nette et la plus achevée.

Cependant, si F.-H. Jacobi est philosophe non pas de métier, mais de vocation, s'il n'a pas reçu de formation philosophique, si ses écrits répondent souvent mal aux exigences convenues et classiques des traités ou des critiques philosophiques, les maîtres de la pensée de son temps ne le considéraient point simplement comme un esprit cultivé, ayant, sans plus, le goût des idées. Le fait qu'il entretenait un commerce étroit, suivi, avec ceux qui, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècles, prescrivent leur direction aux courants intellectuels ou le fait qu'il fut membre et président de l'Académie des Sciences de Munich pourrait être attribué non pas tellement à sa valeur personnelle qu'à une certaine habileté dans l'art des relations mondaines et littéraires et à son aisance de grand bourgeois. Mais on commettrait une erreur et une injustice si on en restait à cette opinion.

Pour se convaincre que F.-H. Jacobi ne fut pas seulement un penseur de salon et que son époque ne le tint pas en mince estime, quitte à le malmenier parfois, il suffit de relire

(1) LÉVY-BRUHL : La philosophie de Jacobi, Paris, 1894 ; en abrégé L. B.

quelques jugements dont il fut l'objet de la part de ses contemporains.

Kant est peut-être un peu réservé et laisse percer quelques critiques quand il lui écrit en octobre 1789 : « Tous mes remerciements pour l'envoi de la nouvelle édition de votre bel ouvrage sur la doctrine de Spinoza. Vous y avez acquis le mérite d'exposer le premier avec la plus grande clarté les difficultés qui entourent la voie téléologique de la théologie et ont vraisemblablement conduit Spinoza à son système... Celui qui montre les récifs ne les a pas pour cela placés lui-même et, quoiqu'il affirme l'impossibilité de passer au travers à toutes voiles (comme le voudrait le dogmatisme) il ne nie pas pour cela la possibilité de les franchir heureusement. Je ne crois pas que vous trouviez la boussole de la raison inutile dans ce cas, ni que vous la jugiez trompeuse(1). »

Mais Fichte est plus enthousiaste qui, après la lecture de *Woldemar*, le principal roman de F.-H. Jacobi, écrit à l'auteur : « Oui, cher et noble ami, nous sommes complètement d'accord et cet accord avec vous me persuade plus que tout le reste que je suis sur le bon chemin. Vous aussi vous cherchez toute la vérité là où je la cherche : dans le sanctuaire le plus intime de l'être... Seulement vous procédez par intuition et moi par la forme du système philosophique... Vous poussez droit au point central, moi j'ai surtout affaire aux éléments et je ne veux encore qu'aplanir la voie (2). » Malgré les différends, Fichte persistera et imprimera le jugement suivant : « Mais quelle qu'en soit la raison et quelque langage que Jacobi juge bon de tenir sur moi qui puisse m'obliger à lui répondre et même si, selon la destinée commune, Jacobi subissait l'affaiblissement de l'âge et n'avait point d'ami pour l'avertir et l'empêcher de paraître inférieur à lui-même devant le public, rien de tout cela ne m'empêcherait de le regarder, pour le passé, comme un des premiers hommes de son temps, comme un des rares chaînons de la vraie tradition philosophique (3). »

(1) Kant à F. H. Jacobi, oct. 1789. (S.W., t. III, p. 521 sq.; cité L. B., p. 178.)

(2) Fichte à F. H. Jacobi, 26-IV-1796 (F. H. JACOBI's *Auserlesener Briefwechsel* hrsg. Roth, t. II, p. 223 sq.; cité L. B., p. 210.)

(3) FICHTE S. W., t. VIII, p. 32 (cité L. B., p. 217). Cf. aussi la *Seconde introduction à la Doctrine de la Science* (1797), S. W., t. I, p. 481.

Schelling, dans son *traktat* de 1795 sur *Le moi comme principe de la philosophie* (Vom Ich als Prinzip der Philosophie) déclare ni plus ni moins que F.-H. Jacobi est de la « lignée spirituelle de Platon » et en 1833, quand les années auront passé et auront estompé l'acuité parfois méchante d'une polémique, il accordera une partie de ses leçons sur la philosophie moderne à ce même F.-H. Jacobi qu'il avait accablé vingt ans auparavant (5).

Schleiermacher n'hésitera pas à écrire que « parmi les philosophes de renom Jacobi est le seul de qui il désire le suffrage » (6).

Hegel lui-même considérera que la philosophie du sentiment mérite un examen particulier et il lui consacrera deux articles importants (6a).

Et si, dans cette revue sommaire destinée à démontrer que son temps ne négligea pas F.-H. Jacobi, on ne se limitait pas intentionnellement aux jugements des philosophes, il faudrait citer Lessing, Goethe, Schiller, Herder, Lavater, Hamann, Jean-Paul et combien d'autres encore dont on n'a pas l'habitude de mépriser l'opinion et qui tous, à des degrés certes divers, parfois de manière passagère seulement aussi, n'estimaient pas déroger en fréquentant notre penseur.

Ce n'est donc pas uniquement pour compléter et illustrer en quelque sorte l'ouvrage de M. Lévy-Bruhl que nous donnons la présente traduction. C'est aussi parce qu'il nous semble équitable et intéressant que le public français puisse prendre un contact aussi direct que le permet une traduction avec certains écrits d'un homme qui joua un rôle dans l'évolution des idées de son temps.

Si nous faisons abstraction des deux romans de F.-H. Jacobi *Allwill* (1775) et *Woldemar* (1777), qui d'ailleurs, soit dit en passant, contribuèrent grandement à répandre ses conceptions, nous nous trouvons en présence d'une œuvre plus strictement philosophique fort ample. Les principaux textes en sont : *Lettres à Mr. Moses Mendelssohn* sur la doctrine de Spinoza (*Ueber die Lehre des Spinoza*

(5) Cf. SCHELLING S. W., t. I, 1, p. 216 ; t. I, 10, p. 126 sq.

(6) Cf. DILTHEY *Leben Schleiermachers* (Berlin, 1870), p. 331.

(6a) Cf. HEGEL S. W. t. I et t. XVI, *Glauben und Wissen* et *Ueber F. H. Jacobis Werke* : 1. Bd.

in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn, (1785), David Hume sur la croyance ou idéalisme et réalisme (David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus) (1787), Lettre à Fichte (Jacobi an Fichte) (1799), Sur l'essai du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie un nouveau dessein (Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben, (1801), Des choses divines et de leur révélation (Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung) (1811).

Parmi ces textes principaux nous avons fait un choix. Encore qu'il qualifie sa préface au tome II de ses Œuvres d'« Introduction à l'ensemble des écrits philosophiques de l'auteur », F.-H. Jacobi n'a jamais donné personnellement un exposé coordonné et général de sa pensée dont la traduction se serait imposée à nous au premier chef. Son tempérament répugnait à toute expression systématique dont, cependant, sa pénétration le rendait fort capable. Mais, de même que, pour ses romans, il adopte volontiers la forme du roman par lettres, forme plus souple, plus apte à s'adapter aux exigences subjectives des personnages et surtout de leur créateur, pareillement, dans le domaine de la pensée abstraite, il ne peut se lier aux normes habituelles ; et, pour qu'il s'arrache à sa spéculation solitaire ou à ses épanchements épistolaires, il lui faut comme une incitation extérieure qui provoque en lui un mouvement irrésistible du sentiment, approbation ou critique. Tous ses écrits ont donc un caractère polémique qui nuit certainement à l'articulation de la pensée positive ou qui, du moins, fait qu'elle est diffuse et oblige à se contenter de quelques perspectives ouvertes incidemment, si on ne veut pas se donner la peine de rechercher l'origine et le fondement de certaines attaques ou de certains acquiescements. Tel est donc le motif pour lequel il ne nous a pas été possible de donner la traduction ici d'un seul ouvrage, cardinal celui-là, de F.-H. Jacobi.

Il était naturel que, dans notre choix, la première place fût réservée aux Lettres sur la doctrine de Spinoza. Il n'y a pas à cela que des raisons chronologiques : elles sont l'œuvre la plus connue de F.-H. Jacobi, celle qui attirera

immédiatement l'attention du monde philosophique sur ce débutant qui n'était jusqu'à leur publication qu'un homme de lettres (7), celle surtout qui va provoquer non seulement la polémique du *Pantheismusstreit*, mais qui encore, bien contre le gré de son auteur, va être l'occasion d'une renaissance du spinozisme et du panthéisme dans la philosophie et la littérature allemandes (8) : intervention éclatante dont on ne saurait exagérer les répercussions à cause des affinités spiriéluelles qu'elle fit apparaître (9).

Après ce texte célèbre en soi et par ses conséquences, nous nous sommes arrêtés à un autre écrit : plus bref, il n'inaugure pas un conflit philosophique comme le précédent. C'est la contribution qu'apporta F.-H. Jacobi à la défense de Fichte contre l'accusation d'athéisme, c'est sa part dans l'*Atheismusstreit* ; en même temps ces pages marquent nettement la position adoptée par la philosophie du sentiment vis-à-vis de tout idéalisme, tant il est que, précédemment, c'était sa situation à l'égard du panthéisme et du naturalisme qui était caractérisée.

Enfin nous proposons en dernier lieu l'ultime publication de F.-H. Jacobi, celle où, revenant pour ainsi dire à son adversaire de toujours avant de disparaître de la scène philosophique, il s'en prend, une fois encore, à ce même naturalisme qui s'incarne, à son avis, dans la *Naturphilosophie* de Schelling. En outre ce traité Des choses divines fournit d'importantes précisions sur l'attitude de son auteur dans les questions religieuses.

Ainsi, sans parler des nombreuses et riches digressions que contiennent ces textes sur la philosophie de l'antiquité, sur Descartes, Pascal, Malebranche, Hemsterhuis, G. Bruno, Leibniz, Herder, Moses Mendelssohn, Lessing — pour ne citer que les plus grands noms, — notre choix permet de connaître le jugement de F.-H. Jacobi sur les plus importants systèmes philosophiques de son époque.

(7) Signalons en passant que ce sont ces *Lettres* qui révélèrent au public l'ode du jeune Goethe *Prometheus*, inédite jusqu'alors.

(8) Cf. V. DELBOS : *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme* (Paris, 1893).

(9) Nous ne donnons pas la traduction de la *Réponse aux accusations de Mendelssohn* (*Wider Mendelssohns Beschuldigungen*) trop personnelle et trop polémique.

une des plus fécondes de l'histoire intellectuelle. Car, encore que Kant ne soit au centre d'aucun de ces écrits, il n'en est certes pas absent comme le lecteur s'en apercevra aisément : si nous avons laissé de côté ici les pages consacrées à l'Essai du criticisme de ramener la raison à l'entendement, c'est que F.-H. Jacobi eut là un collaborateur, son ami Köppen, et si nous n'avons pas fait choix de l'entretien sur Idéalisme et réalisme, auquel Kant se référera dans la réfutation de l'idéalisme qu'il insérera dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure, c'est que l'essentiel s'en trouve dans notre choix, présenté cette fois avec plus d'ampleur.

Certes il eût valu la peine de donner ici de nombreux et souvent copieux extraits des romans ou des lettres de F.-H. Jacobi : mais c'eût été dépasser par trop les cadres de la collection qui accueille cette traduction. Notre choix met du moins le lecteur à même tout à la fois de se familiariser avec la pensée de F.-H. Jacobi et, en le suivant dans ses polémiques, de faire un vaste tour d'horizon, de pénétrer dans la vie intérieure d'un homme qui fut mieux et plus qu'un amateur d'idées et d'augmenter l'histoire de la philosophie de jugements qui, pour spontanés qu'ils soient, ne furent jamais prononcés à la légère.

Aussi la tentation est-elle grande de reparcourir le chemin qu'a suivi F.-H. Jacobi, de s'égarer parfois un peu avec lui, de faire halte à ses côtés pour se livrer à quelque méditation ou à quelque spéculation, sans souci du but immédiat. Bien qu'il ne soit pas un guide choisissant les voies les plus directes, peut-être même aussi parce qu'il ne l'est pas, on ne perdrait pas son temps. Mais cette route, M. Lévy-Bruhl en a déjà indiqué le tracé, mettant dans l'indication de cet itinéraire juste assez d'ordre et de spontanéité. A quoi bon refaire ce qui a été bien fait : ce serait tout ensemble inutile et présomptueux.

En un point cependant il nous paraît qu'il serait possible, sans trop de prétention, de suggérer un complément à la contribution de M. Lévy-Bruhl, même si notre apport consiste seulement à donner un plus ample développement à ce qu'il a dû se contenter d'esquisser. Nous voulons parler de l'attitude religieuse, voire de la religion de F.-H. Jacobi.

Si nous croyons devoir y insister, ce n'est pas surtout parce que F.-H. Jacobi est rangé classiquement parmi les philosophes de la croyance ou de la foi : ce serait alors simplement constater un fait sans l'expliquer. Mais c'est que, nous semble-t-il, toute sa vie intérieure, celle de son esprit et celle de son âme, est dominée par une de ces expériences qui fixent à jamais la tonalité et l'orientation d'une pensée et d'une existence et qui, mises, comme il convient, au centre de cette pensée et de cette existence, les éclairent d'une lumière ne laissant rien dans l'ombre. Or, qu'est cette expérience cruciale si ce n'est, comme nous allons le voir, une expérience éminemment et spécifiquement religieuse ? D'ailleurs, dans les textes que nous avons traduits, n'éclatè-t-il pas que pour l'auteur le seul problème qui mérite d'être posé est celui des rapports de l'homme et de Dieu, du fini et de l'infini ? N'est-ce pas là pour lui question si essentielle que, comparées à elle, toutes les autres sont secondaires et accessoires ?

C'est une expérience double que fait très tôt F.-H. Jacobi : c'est, d'une part, l'expérience quotidienne, diffuse du piétisme et, d'autre part, l'expérience solennelle, tragique de l'infini abyssal de la seule spéculation.

Encore qu'il soit né dans la ville catholique de Dusseldorf, F.-H. Jacobi appartient à une famille de luthériens piétistes. Sans doute le piétisme n'est plus, en cette seconde moitié du XVIII^e siècle, dans l'ardeur de sa première manifestation. Mais, ne serait-ce que par les souvenirs d'enfance et d'adolescence de Gœthe ou le roman autobiographique de K. Ph. Moritz, Anton Reiser (9a), nous savons quel refuge il offre encore aux âmes dont les aspirations ne peuvent être satisfaisantes dans des Églises devenues institutions d'État, par une orthodoxie littéraliste, figée, sans grandeur, destinée à succomber bientôt sous les rudes coups d'un Lessing. Dans les conventicules piétistes il n'est rien qui s'interpose entre l'âme du croyant et son Dieu : ni formalisme liturgique et ritualiste, ni profession de foi aux articles dûment pesés qui interdisent tout épanchement du cœur, tout jaillissement spontané, ni ministres à la foi conformiste, tiède, plus

(9a) Cf. R. MINDER : *Die religiöse Entwicklung von K. Ph. Moritz*, Berlin, 1936.

souvent philanthropes que prêtres. Le piétiste, lui, sait et sent que Dieu n'est pas qu'un superlatif ; il a conscience de la distance et de l'incommensurabilité de Dieu ; pour lui, d'un mot, les choses divines ont gardé leur caractère spécifique. Mais il sait et sent aussi par expérience personnelle que, s'il s'en remet à son cœur, si, au lieu d'avoir confiance en son entendement et en sa raison, il cède à l'appel entendu tout au fond de son être le plus intime, il accède directement, malgré son péché, à son Dieu. Comment celui qui a vécu personnellement ces instants de contact immédiat avec Dieu ou qui en a entendu parler par ceux à qui ils furent accordés, pourrait-il ne pas vouloir s'élancer sans cesse et directement vers ces réalités surhumaines des régions divines ? Comment ne ferait-il pas entière confiance à son sentiment pour le mener tout droit vers les choses divines, sans la médiation des enchaînements, des déductions, des étapes de la pensée conceptuelle ? Comment, après avoir éprouvé l'insuffisance de la raison et la sûreté du sentiment, ne préférerait-il pas à celle-là qui va si peu loin et si lentement celui-ci qui le conduit si promptement et si haut ? Ainsi le piétisme, tant parce qu'il gardait vivace le souvenir de la déchéance de l'homme et de sa raison que parce qu'il connaissait la béatitude d'une union sans intermédiaire, mais non sans rédempteur ni intercesseur, avec Dieu, ne pouvait qu'inviter à un abandon complet au sentiment et à une hostilité constante au rationalisme.

Il ne pouvait aussi qu'inciter l'homme à rompre avec tout ce qui était susceptible d'entraver ces élans et cette union avec Dieu. On a justement remarqué que le lyrisme piétiste, tout pénétré de la conviction de la chute de la nature, lui faisait peu de place afin que rien n'atténuât ou n'estompât l'efficacité de la grâce ; la nature demeure encore pour lui la tentatrice, l'incarnation toujours vivace des puissances mauvaises plutôt que l'œuvre du Créateur ; elle entraîne loin de lui plutôt qu'elle n'incline à y reconnaître sa toute-puissance et sa bonté. Bien loin d'en avoir pitié, il faut sinon la fuir, du moins s'en méfier. Ne porte-t-elle pas le signe de cette déchéance dans le déterminisme implacable auquel elle demeure irrémédiablement soumise ? N'ignore-t-elle pas, du fait de la nécessité qui pèse, accablante, sur elle, la glorieuse liberté des vrais enfants de Dieu ? Et l'homme

créé à l'image de Dieu, voudrait bâtir avec et sur elle ? Cela uniquement parce que, à son propos, il peut satisfaire à un besoin fallacieux de connaissances rationnelles et logiques alors que des connaissances infiniment plus hautes et plus importantes lui sont assurées s'il se détourne de ce mirage du déterminisme et se convertit vers Dieu appréhendé obscurément peut-être, mais certainement et irréfutablement dans et par le sentiment ! Et cela alors que, dans notre cœur, une voix nous dit qu'il nous suffit de nous ouvrir à Dieu et à sa révélation afin que, comme nous y aspirons, notre humanité passe immédiatement la nature.

Toutes ces expériences du piétisme, F.-H. Jacobi les faisait avec sa vive sensibilité d'enfant qui, privé tôt de la présence de sa mère, ne pouvait lui consacrer ses forces émolives ; qu'il se livrât seul à des méditations pieuses ou qu'il participât aux exercices de la congrégation à laquelle il était affilié, il pouvait goûter les délices réconfortantes de la liberté spirituelle qui sont réservées à ceux qui s'abandonnent, humiliés en leur raison, aux inspirations divines.

Mais enfin cette ambiance et ces expériences, son frère Johann-Georg les connut lui aussi et cependant il ne fut jamais qu'un rimailleur anacréontique. Aussi bien une autre expérience va-t-elle provoquer chez Friedrich-Heinrich comme une cristallisation de tout ce qu'il a pu éprouver jusqu'à présent de manière plus confuse et, fulgurante dans ce qu'elle a de presque tragique, apporter comme une illumination prémonitoire. F.-H. Jacobi raconte lui-même dans ses Lettres sur la doctrine de Spinoza ce que fut cette expérience faite pour la première fois à l'âge de huit ou neuf ans, puis renouvelée ensuite jusqu'à vingt-trois ans : la vision purement spéculative d'une durée sans fin provoque en lui un effroi tel qu'il s'évanouit presque et la pensée de l'anéantissement est pour lui tout aussi horrible ; la répétition de tels accès aurait même pu provoquer la mort de celui qui y était sujet. Vision lourde de sens que celle-là ! (10)

(10) Cette expérience fait tout naturellement songer à celle de Pascal écrivant : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie » (éd. Brunschvicg, section III, p. 428, n° 266) que L. Brunschvicg commente en ces termes : « Ce cri pénétrant est d'un savant et d'un chrétien. Pour le géomètre l'univers offre l'image de l'infinité et de l'éternité :

On est surpris d'abord qu'un enfant puisse être si intensément ému par un acte de spéculation que son existence en soit menacée. Très tôt donc, précocement même, F.-H. Jacobi prend conscience que la pensée n'est pas seulement un jeu, mais qu'elle affecte et engage tout l'être, qu'elle peut même lui faire courir un danger si elle arrive, comme c'est le cas ici, à susciter en lui un désespoir métaphysique.

Et d'où vient ce désespoir ? Il semble que, pour F.-H. Jacobi, la spéculation aille inéluctablement de pair avec l'infini moins parce qu'il y a en l'homme une aspiration à l'infini que parce que celle même spéculation implique toujours une régression sans fin d'effet à cause ; l'homme est entraîné ainsi dans une course vers cet abîme sans fond qu'est la durée infinie, la durée qui n'ayant pas eu de commencement n'a pas non plus de fin, c'est-à-dire de sens. Il faut, pour que soit sauvegardée la valeur de l'homme, que cette durée ait une signification, qu'une direction lui ait été imprimée originellement et qu'au déroulement du temps préside une intention, donc tout ensemble un entendement et une volonté. Ou bien c'est l'anéantissement dont la pensée est insupportable à l'homme conscient de sa vocation, de sa vocation que lui a révélée son cœur. Ainsi la pensée peut bien se complaire dans cette durée infinie ; mais il y a quelque chose qui alors se révolte en l'être humain et c'est à cela qu'il importe avant tout de donner satisfaction, dût la pensée spéculative se plaindre de voir méprisées ses exigences.

L'homme ne peut se perdre ni dans une durée infinie ni dans un anéantissement autre : nous sentons trop que nous

il semble participer aussi aux attributs de la divinité. Mais le Dieu du chrétien est un être moral, il est « sensible au cœur ». Or cet univers infini est « muet », il est destitué de toute vie morale, il ne parle pas au cœur et il ne témoigne pas de Dieu. Ce monde qui emplit l'esprit du savant est comme un désert pour celui qui cherche Dieu. A la parole de Pascal il convient d'opposer la célèbre pensée de Kant qui exprime le sentiment contraire, la satisfaction de l'être intelligent qui comprend l'univers et qui unit sa destinée universelle au sort du monde entier, égalée à la révélation de la loi morale qui l'élève à Dieu : « Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissants et qui s'accroissent à mesure que la pensée y revient plus souvent et s'y applique davantage : le ciel est là au-dessus de nous, la loi morale au-dedans. » (*Critique de la raison pratique. Conclusion.*)

nous passons nous-mêmes pour admettre soit cette lente dissolution soit cette brutale annihilation. C'est là une vérité vécue, expérimentée, la réalité inhérente à notre essence. A l'homme de savoir s'il veut passer outre, se laisser entraîner dans l'abîme fatal de la durée infinie ou s'il accepte de se sauver en acceptant de s'arrêter. Pour F.-H. Jacobi le choix, on le devine, est fait et il lui est dicté tant par son expérience piétiste que par sa vision horrificante et repoussante du vide ouvert à ses côtés. Si, pour satisfaire la nostalgie d'infini qui palpille en lui et constitue sa dignité, l'homme s'en remet à sa pensée spéculative, il va au-devant des plus désespérantes expériences. Que, par contre, cette même pensée spéculative veuille bien appréhender cette réalité infinie qui ne peut être objet de science, mais que le cœur connaît cependant, qu'elle s'y tienne, et alors nous échappons à cet infini illusoire, à ce mirage mortel de l'entendement discursif : le même sentiment qui nous dit de chercher l'infini nous le donne, sans que nous puissions savoir — au sens propre — comment, en un être infini ; et c'est par lui que nous accédons au vrai, au réel et non point par des concaténations logiques.

Ainsi il ne peut y avoir pour F.-H. Jacobi de philosophie pure qui soit dépouillée de ces prémisses que lui imposent ses expériences, qui, pour échapper à l'abîme, n'adopte pas cet arrêt. Et cet arrêt n'est pas seulement un principe, un commencement, un fondement neutre, indifférent de qui sortent les êtres pour être pris dans la durée sans que leur existence reçoive une destination ; cet arrêt doit aussi être une cause agissant avec et par une volonté. C'est dire que, pour F.-H. Jacobi, il n'est pas de philosophie qui ne soit religion. « Avec la première pensée qui soit demeurée dans ma conscience, écrit F.-H. Jacobi en 1803 à son ami Köppen (11), j'ai cherché la vérité et plus tard je me suis efforcé de l'atteindre de toutes mes pensées ; mais pas plus alors que dans la suite ce ne fut seulement par vain désir de m'en parer comme de quelque découverte faite par moi ou jaillie d'abord de moi seul. J'avais besoin d'une vérité qui ne fût pas ma créature, mais dont moi, je fusse la créature. Elle devait remplir mon vide, apporter de la lumière dans la nuit

(11) Cf. S. W., t. IV, 1, p. XIII.

environnante, briller comme le jour devant et en moi ainsi que j'en trouvais la promesse en mon être intime. Je parlais de ces promesses et n'étais point indifférent quant à ce qui pouvait arriver à ma connaissance si c'était partout seulement connaissance. Je ne puis donc me larguer de cette pure connaissance scientifique qui, au jugement des grands hommes de ce temps, est le seul véritable esprit de la philosophie de même que tout le dessein de celle-ci est la satisfaction de cet esprit, satisfaction toujours trompeuse seulement et remise à l'infini. » Et, jetant un regard sur son activité passée, il dira encore (12) : « Je voulais arriver à comprendre quelque chose, à savoir ma dévotion innée pour un Dieu comme le premier fondement de toute science. Jamais mon but ne fut de dresser un système pour l'École ; mes écrits naquirent de ma vie la plus intime, ils eurent une suite historique, je ne les fabriquais pour ainsi dire pas moi-même, à ma convenance, mais j'étais entraîné par une puissance supérieure, pour moi irrésistible. Si réfléchir et communiquer ainsi ses idées c'est une réflexion personnelle, alors certes ma philosophie est une philosophie personnelle ; mais alors il en est de même pour tous ceux pour qui leur philosophie est religion (13), qui ne recherchent pas la vérité en général, chose inconcevable pour la pensée..., mais une vérité déterminée satisfaisant la tête et le cœur. »

Car quelque prix qu'attache F.-H. Jacobi aux vérités et aux choses du cœur, quoique, pour lui, la science et la philosophie, intangibles certes dans leurs domaines propres, soient placées moins haut que la religion, si même, à ses yeux, toute philosophie autre que celle définie ainsi n'est destinée qu'aux chaires des pédagogues, qu'aux livres et aux discours, mais en fait n'est pas une vraie philosophie, n'a aucune valeur véritable, manque d'esprit vivant (14), il n'en subsiste pas moins qu'il lui a fallu, ne serait-ce que la durée d'un éclair, pousser fort loin la spéculation pour qu'il pût en être si radicalement ému. Aussi l'intransigeance intolérante qu'il affiche quant à ce qu'il tient pour le vrai et le réel, pour les choses divines qui lui ont été révélées

(12) Cf. S. W., t. IV, 1, p. XVII.

(13) C'est nous qui soulignons (N. d. T.).

(14) Cf. S. W., t. IV, 1, p. XVII.

n'est-elle point telle qu'il se ferme, irréductible, à toute autre forme de vie spirituelle : souvent, pas toujours cependant, sa religion ne sera pas si exigeante qu'elle lui interdise du moins la compréhension d'efforts spéculatifs de philosophies étrangères à sa méditation personnelle ; son effort pour les pénétrer tendra certes bien de préférence à en découvrir ce qui, de son point de vue, porte à faux en elles, mais fréquemment aussi on décèle alors comme un attrait, une tentation qu'exerce encore la spéculation sur celui qui en a pourtant ressenti le danger pour lui horrifant, maléfique, le caractère impie.

Et voilà qu'après l'échec d'une initiation au commerce, F.-H. Jacobi est envoyé à Genève (1759-1762). L'atmosphère n'y est plus celle du temps de Calvin qui n'aurait pas toléré sans fulmination l'installation de Voltaire aux Délices ; mais, pour différente qu'elle soit devenue, Genève est à jamais marquée par l'importance que prennent dans sa vie les questions religieuses. F.-H. Jacobi s'y lie avec le philosophe Bonnet dont il sait, de son aveu, les œuvres par cœur. Tout disposé qu'il soit à ramener la psychologie à l'étude des conditions physiologiques de l'activité de l'âme et aux mouvements du cerveau et, par là, à professer un sensualisme proche du matérialisme, Bonnet entend cependant rester fidèle à l'orthodoxie et à la révélation chrétiennes ; il distingue donc le domaine de la science, celui de l'enchaînement mécaniste et déterministe, et le domaine de la foi, celui des données immédiates du sentiment et de la liberté, de même que, pour lui, la raison peut fournir en matière religieuse seulement vraisemblance et non certitude, que seule peut donner la révélation. Mais cette distinction, consciemment ou non, F.-H. Jacobi ne l'avait-il pas déjà admise (14a) ?

C'est à Genève aussi qu'il vivra la publication de la Nouvelle Héloïse qui proclame la pureté et l'infailibilité du cœur non seulement dans la conduite des affaires humaines mais encore dans l'appréhension vivante du Dieu accessible au seul sentiment.

(14a) Cf. BONNET : *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme* et *Palingénésies philosophiques*, postérieures au séjour de F. H. Jacobi à Genève.

C'est à Genève encore qu'il se familiarise avec la pensée de Pascal qu'il citera si volontiers pour redire avec lui cette horreur du gouffre ouvert à ses pieds par la spéculation abstraite, la grandeur et la misère de l'homme, la fragilité des conclusions de la raison raisonnante, la puissance des sentiments du cœur, la valeur essentielle des ordres.

C'est à Genève enfin qu'il lit Fénelon dont la doctrine du pur amour répondait si heureusement à ce qu'il y avait en lui de passivité réceptive.

Tout s'accordait pour confirmer à F.-H. Jacobi ce qui s'imposait à lui d'une évidence d'autant plus forte qu'elle n'était pas objet de connaissance claire : la primauté essentielle et existentielle de la religion, la limitation de la pensée rationaliste au domaine de la connaissance scientifique, son incapacité à s'appliquer valablement à ce qui ressortit à proprement parler au métaphysique.

F.-H. Jacobi pourrait faire siennes les affirmations de Pascal : « Nous connaissons donc l'existence et la nature du fini parce que nous sommes finis et étendus comme lui. Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature parce qu'il a étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous. Nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu parce qu'il n'a ni étendue ni bornes. Mais par la foi nous connaissons son existence [15]. »

A son retour en Allemagne, en 1763, F.-H. Jacobi trouve sa patrie encore en plein rationalisme de l'Aufklärung. Certes, en voulant libérer l'individu des liens de l'orthodoxie ecclésiastique et du dogmatisme spirituel, ce rationalisme n'aspirait nullement à porter atteinte à la religion : à la différence de ce qui se produisit parfois à la même époque en France, l'Aufklärung est loin d'être athée. Seulement cet affranchissement déiste tourne bientôt à un nouvel assujettissement. On enseigne et on conseille bien à l'homme d'avoir l'audace de savoir, mais on ne conçoit d'autre instrument pour l'acquisition de cette science que la raison, d'autre fin pour cette science que le rationnel et

15. Cf. PASCAL : *Pensées* éd. Brunschvicg, section III, p. 436, n° 293. Soulignons que Pascal ajoutait : « Par la gloire nous connaissons sa nature. »

le naturel. Leibniz, avec sa théorie des petites perceptions et de la monade douée d'énergie, peut bien entrevoir qu'en l'homme il y a plus que la conscience claire et dans le monde autre chose que l'atome. Cependant la philosophie des lumières fera meilleur accueil à l'optimisme rationaliste de l'harmonie préétablie qu'à ces notions et à leurs conséquences et, encore qu'elle prétende rompre certaines chaînes, elle enferme ensuite l'homme dans les seules frontières de l'humain et, dans son dessein et sa tentative d'encyclopédie, elle étend au métaphysique ce qui, dans certaines limites, est vrai du physique ou bien encore, afin de pouvoir en faire un objet de science, elle ramène le supranaturel entre les bornes du naturel et, par ce transfert, lui enlève sa qualité spécifique. Il suffit de rappeler ici la théorie de la révélation de Lessing pour qui la révélation n'est qu'une anticipation plus rapide sur des connaissances dont la raison est parfaitement capable en soi, mais plus lentement, ou bien de songer au titre du traité de Ch. Wolff *Pensées raisonnables sur Dieu* *Vernünftige Gedanken von Gott* : il y apparaît nettement que, dans sa conviction que, de condition en condition, on peut arriver à l'inconditionné, l'*Aufklärung* n'établit d'harmonie entre la foi et la science qu'en dénaturant, voire en supprimant celle-là au profit de celle-ci, qu'en annulant toute distance entre Dieu et l'homme qui, ayant goûté à l'arbre de la science, se substitue à Dieu.

On devine, sans plus, ce que peut être la théologie née de telles tendances. On devine aisément aussi ce que peut être l'attitude de F.-H. Jacobi en présence de telles affirmations. Si audacieux, si séduisant même que soit ce mouvement en ses origines, F.-H. Jacobi constate vite que cet effort favorise l'éclosion et le développement d'une certaine science, mais d'une science qui, malgré l'impeccable enchaînement de ses propositions, n'atteint pas ce qui, pour lui, est seul vrai et seul réel ; on mène un jeu certes supérieur, mais un jeu vide, sans fin ni but. Devançant la critique que fera le romantisme de la science mécaniste et quantitative du rationalisme, F.-H. Jacobi se refuse à admettre cette philosophie qui, par une impatience impie des limites, ne laisse pas Dieu être cet Autre dont le sentiment lui dit la réalité irréductible et incommensurable. Dans la mesure où l'*Aufklärung* ne respecte pas la nature propre de Dieu, il la tient pour

idolâtrie et peu lui importe qu'elle soit plus raffinée que le culte de divinités de pierre ou de bois. Si toute philosophie et toute science doivent se ramener au type idéal que l'on cherche à réaliser dans le rationalisme — pour F.-H. Jacobi voilà qui est hors de doute — alors on assiste inévitablement à une sécularisation, à une laïcisation de la vie religieuse ; alors toutes les aspirations les plus intimes et les plus hautes de l'homme sont, pour lui, condamnées à ne jamais être satisfaites ; alors le vrai et le réel nous échappent pour toujours. Et cela parce que nous nous obstinons à les refuser tels qu'ils nous sont donnés dans l'expérience que nous en faisons, parce que, constatant qu'ils sont trop différents de nous, nous ne pouvons les insérer dans notre vérité et notre réalité et espérons que, d'étape en étape, nous pourrions cependant les y assimiler et les y intégrer. Ce n'est pas que la science soit fausse, mais elle n'est pas réelle puisque le réel, celui que constituent les choses divines, lui échappe ; mais, inversement, il ne sied pas à la religion de se poser en science au sens propre du terme. Pascal avait déjà mis en garde de ne pas parler « des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement » (16). La faute de la raison dans le rationalisme, c'est de ne pas accomplir la dernière démarche qui est « de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent » (17) ; mais cette raison-là, qui se refuse à ce « désaveu de la raison », n'est pas pour F.-H. Jacobi la véritable raison, elle est seulement raison logique, d'un mot entendement.

Il serait vain de refaire ici l'histoire et l'étude du sens du mot raison chez F.-H. Jacobi ; il suffit de renvoyer en l'espèce au chapitre qu'y consacre M. Lévy-Bruhl (18) et de rappeler que notre philosophe, s'appuyant sur le fait étymologique qui lie le terme allemand de raison Vernunft au verbe vernehmen (percevoir) pourra finalement poser les affirmations suivantes : « L'animal ne perçoit que du sensible ; l'homme, doué de raison, perçoit également du supra-sensible et il appelle sa raison ce par quoi il perçoit le supra-sensible » ; la raison est « la faculté de présupposer

(16) Cf. PASCAL : *Pensées* (éd. Brunschvicg, section II, p. 357, n° 72).

(17) Cf. PASCAL : *Pensées* (éd. Brunschvicg, section IV, p. 455, n° 267).

(18) Cf. L. B., chap. III.

ce qui est vrai, bon et beau en soi avec une confiance entière en la valeur objective de celle présupposition » ; elle est encore « l'œil de l'esprit pour des objets de l'esprit » ; l'entendement donne à la connaissance sa forme, mais la raison lui donne sa matière, car elle révèle, elle apporte une « annonce positive » (19) ; tout ce que pour quoi l'entendement est donc un instrument ou un moyen inadéquat, les choses divines, tout cela est au contraire appréhensible par la raison en un acte non pas discursif, mais intuitif, acte presque passif si l'on peut dire puisqu'il consiste avant tout à se laisser impressionner, à accueillir, à recueillir.

La certitude qui accompagne l'appréhension de ces données et nous en garantit la réalité objective, n'est pas une certitude médiate, de seconde main, le fruit d'un enchaînement logique d'effet en cause ; elle n'est pas l'acceptation de quelque vérité par une sorte de désespoir, l'adhésion à une idée plus ou moins floue. Encore qu'il soit difficile, voire impossible de rendre compte logiquement des notions ainsi acquises — car la science n'a rien à voir dans ce domaine — il n'en demeure pas moins que cette certitude est vraie et réelle comme l'est toute certitude de première main. Voilà ce qui, pour F.-H. Jacobi, constitue et caractérise la foi (Glaube) (20).

(19) Cf. S. W., t. II, p. 9, p. 11, p. 74, p. 59.

De l'entendement F. H. Jacobi déclarera alors : « Il n'a que les mains, point d'yeux » (S. W., t. III, p. 320) ou encore : « Quoique l'entendement soit appelé chez Kant une seconde source de connaissance, il n'en est point une en vérité, car, par lui, des objets sont non point donnés, mais seulement pensés. Penser c'est juger. Le jugement présume l'idée, l'idée l'intuition. On ne peut penser sans savoir qu'il y a en dehors de la pensée quelque chose à quoi doit se conformer la pensée, quelque chose qui doit l'avérer. » (S. W., t. II, p. 31 sq.) Cf. la critique de ce « rationalisme » par Schopenhauer *Sur la quadruple racine du principe de raison suffisante* (Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde), § 34.

(20) Hume, comme le remarque BOLLNOW (*Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, Stuttgart, 1933, p. 129) distingue *belief*, *opinion*, qui entre en ligne de compte pour la vie pratique, de *faith* et de ce qui correspond à l'allemand *Wissen*. F. H. Jacob mélange *faith* et *belief* : pour lui la foi relève de l'indémontrable, mais son degré de certitude n'est pas inférieur à celui de la science ; c'est une manière d'être donnée qui est spécifique, qui a son droit propre, qui peut s'affirmer à côté, au-dessus

Toute notre vie spirituelle et intellectuelle est donc liée aux perceptions de la raison et la foi est la condition sine qua non de la véritable connaissance des réalités essentielles. On pourrait dire alors que la raison, selon la conception qu'en a F.-H. Jacobi, peut seule rendre raison de la religion.

Il y a donc entre la science, produit de l'entendement, et la religion, fruit de la raison, une solution de continuité (21) ; passant de l'une à l'autre, nous avons l'impression, par suite de nos habitudes d'esprit, de quitter une terre ferme pour un terrain plus mouvant, mais à nous de savoir ce que valent ces mêmes habitudes. Une fois tout pesé, à nous aussi de vouloir et de faire ce que F.-H. Jacobi appelle un saut périlleux. « La raison affirmera que la religion est incompréhensible ; soit, mais comment conclure de là que la religion n'est pas vraie (22). » Et d'ailleurs l'expérience ne compte-t-elle pour rien ? C'est à peine si, après elle, on pourrait encore parler de pari au sens strict. A y regarder de près, le saut n'est périlleux qu'en apparence par lequel nous prenons pied sur le sol assuré des choses divines et de la foi ; il nous semble dangereux uniquement parce que nous avons accoutumé d'aller à petits pas mesurés,

même du savoir. « La foi, écrira JACOBI (S. W., t. II, p. 55), c'est l'ombre de la science et de la volonté divines dans l'esprit fini de l'homme. Si nous pouvions transformer cette foi en une science, alors s'accomplirait la promesse du serpent à la concupiscence d'Eve : nous serions comme Dieu. »

Goethe s'irrita quelque peu de ce qu'il y a d'imprécis ou de difficilement communicable dans cette notion de foi ; il écrivit le 21-X-1785 à F.-H. Jacobi : « Je ne peux pas plus approuver ta façon de procéder avec le mot *Glauben* ; je ne puis pas encore te laisser passer cette manière de faire ; elle ne convient que pour des sophistes de la foi à qui il doit importer au plus haut point d'obscurcir toute certitude de la science, de la voiler des vues de leur incertain et inconsistant royaume parce qu'ils ne peuvent pas ébranler les fondations de la vérité. Toi, parce qu'il s'agit de la vérité, attache-toi à trouver une expression précise. »

(21) Cependant il arrive à F.-H. Jacobi d'écrire (S. W., t. II, p. 110) : « La raison sans l'entendement est une monstruosité » ; il lie ainsi l'une à l'autre ces deux facultés, ce qui est aussi limiter la première et restreindre le domaine du sentiment.

(22) Cf. PASCAL : *Pensées* (éd. Brunschvicg), p. 273 ; la raison de Pascal correspond à l'entendement de F.-H. Jacobi.

mais nos démarches ne nous mènent pas loin et, au fond, nous tournons en rond. Comment, soucieux de notre vraie vocation, en resterions-nous là, nous qui sommes doués de raison ? Comment n'entendrions-nous et n'écouterions-nous pas ce que cette faculté perçoit ? Pour F.-H. Jacobi il n'y a pas à hésiter.

Mais il y en a qui hésitent ou qui rusent, c'est-à-dire qui, intentionnellement ou non, méconnaissent la vraie nature de la science et de la religion et espèrent ou tentent de passer de l'une à l'autre sans faire de saut. Sans trop d'exagération on peut avancer que la plus grande partie de l'œuvre de F.-H. Jacobi est consacrée à dénoncer cette confusion de l'entendement et de la raison, de la science et de la religion qui tourne au profit de la première et aux dépens de la seconde, mais qui surtout donne à l'homme l'illusion néfaste qu'il peut suffire à se saisir des choses divines et accéder à Dieu. Cette prise de position est d'autant plus intéressante qu'elle a lieu en cette fin de XVIII^e et en ce début du XIX^e siècle, où la pensée allemande, sentant la pauvreté de sa philosophie religieuse, s'applique, par ses spéculations, à lui donner une vie plus intense et plus profonde.

Par sa critique de toute religion révélée et historique l'Aufklärung, nous l'avons déjà indiqué, avait développé en l'homme un besoin d'autonomie spirituelle impatient de toute autorité étrangère, de toute transcendance. Mais, nous l'avons également remarqué, ce rationalisme ne faisait pas sa part aux forces sentimentales et émotives en nous : c'est du piétisme qu'elles attendent un apaisement. Ce détachement d'un Dieu transcendant, d'un côté, et, de l'autre, cette aspiration à un Dieu immanent vont se combiner et donner naissance à une tendance nouvelle de la vie religieuse : la piété et la dévotion (manifestations du piétisme), qui avaient eu jusque-là le Dieu révélé et transcendant pour objet, vont s'adresser maintenant non plus à ce Dieu (inacceptable pour le rationalisme), mais aux choses de la nature (accessibles, elles, au rationalisme) ; le sentiment revit, mais il n'a plus l'objet que lui proposait le piétisme ; le rationalisme disparaît, mais il laisse et impose à la sentimentalité piétiste son naturalisme. En lisant le Chant de Mai ou, mieux encore, le Prométhée et le Werther de

Gœthe on saisit sur le vif les tenants et les aboutissants de ce mouvement de transformation, de cette *Weltfrömmigkeit* qui, à cette époque, va s'installer en Allemagne : un renouveau du panthéisme en est la conséquence normale.

F.-H. Jacobi -- on sait quelle amitié intime le lia avec le jeune Gœthe et ce que furent, pour tous deux, les journées, plus encore les soirées passées ensemble à Pempelfort, près de Dusseldorf, en 1774 -- vécu profondément ces heures où l'on s'abandonnait aux délices de sentir en soi le Dieu immanent et de trouver dans la nature un Dieu qui répondait à cet enthousiasme et à ces épanchements. Si, fort antérieurement, le hasard d'un concours académique mettant aux prises Moses Mendelssohn et Kant avait déjà incité F.-H. Jacobi à étudier le spinozisme, on peut supposer que cette philosophie prit surtout lors des rencontres avec Gœthe l'importance à la fois théorique et concrète qu'elle a désormais à ses yeux (23) ; même si Mendelssohn ne l'avait contraint à publier la confidence de Lessing, il eût probablement abordé ce problème de la valeur religieuse du panthéisme spinoziste.

Il ne lui échappe pas, en effet, que, pour une part, Spinoza est un continuateur de la tradition mystique médiévale : le Dieu, dont ce christianisme, teinté de panthéisme, affirmait qu'il était présent en toute âme, cet infini qui, pour lui, était immanent à tout fini et en constituait l'essence la plus intime, maintenant que l'homme se tournait de plus en plus vers le monde extérieur, Spinoza l'étendait aux choses de la nature. Donnant l'exemple d'un ascétisme tout mystique, il faisait de l'amour voué à ce Dieu le seul sens de son existence et il n'y avait de vertu, à ses yeux, que dans la pratique de cet amor intellectualis quo Deus se ipsum amat. Ce n'était point là un esprit qui, comme Descartes, porterait de l'intérêt à la vérité pour atteindre une certitude sur laquelle le doute n'aurait pas de prise ; c'était une âme en qui règne la piété la plus profonde et la plus intense et qui, avant d'élaborer son système, a déjà le fondement d'une présupposition, est pénétrée de l'amour de Dieu.

Mais ce système est aussi rationaliste et pour lui l'amour

(23) Cf. la lettre de F.-H. Jacobi à Gœthe du 28-XII-1812 et les souvenirs de Gœthe dans *Dichtung und Wahrheit* (III, 14 et IV, 16).

de Dieu doit être aussi une connaissance, une science de Dieu. La forme mathématique de l'exposé spinoziste n'est pas ce qui effraie F.-H. Jacobi : il en apprécie et proclame au contraire la rigueur impeccable, la continuité logique sans fissure. Le spinozisme réalise la perfection absolue de la science qui doit déduire toute affirmation à partir d'une seule proposition originelle. Seulement que reste-t-il du sentiment mystique primitif dans cette méthode géométrique appliquée par une pensée scientifique ? Comme l'espace géométrique, Dieu y est vide ; il est néant métaphysique, hypostase d'une forme logique. A partir de ce Dieu il y a procession mathématique des êtres plutôt que création vivante par le Dieu vivant dans un temps vécu ; Dieu est-il alors cause première, efficiente, libre, intentionnelle ? Et, dans le monde qui est dans une dépendance logique, déterministe, fatale, de la substance éternelle dont il découle nécessairement, il n'y a plus de vie, pas de force qui palpitent ; rien ne s'y produit vraiment puisque tout est déjà inclus primitivement dans cette substance ; tout est indifférent, il n'y a plus de distinction possible entre le bien et le mal puisque tout est en Dieu ; il n'y a pas de place pour des personnes individualisées puisque Dieu ne procède pas à la création d'êtres aimés chacun pour soi et que ces êtres, sans liberté, naissent seulement en une succession mathématique, simples modes d'une réalité. Et de Dieu, ces êtres ne doivent attendre aucun amour. Quel résultat décevant pour une des âmes les plus religieuses qui fut que celui auquel aboutit son essai sans défaut de connaître Dieu !

Nous n'avons pas à déterminer ici ce qui est exact et ce qui est faux dans le tableau que présente F.-H. Jacobi du spinozisme ; seul nous intéresse le résultat à quoi il croit pouvoir arriver : le spinozisme est science parfaite et totale, or il aboutit à l'athéisme panthéiste, donc toute science sortant de son domaine mène inéluctablement à l'athéisme quand bien même son auteur ne serait pas athée. « Dans la doctrine de Spinoza ces deux contraires marqués que sont mystique et rationalisme n'entrent en contact que pour se repousser plus nettement. L'essai de les faire se pénétrer échoue. Toute la teneur que la méthode mathématique du rationalisme pouvait donner à l'idée mystique de la divinité, c'était le néant absolu. Pour la pensée religieuse de Spinoza la

divinité est tout ; dans sa métaphysique elle est seulement une forme conceptuelle vide. Toute sa religiosité ne pouvait créer de philosophie qui fût à même de rendre la pleine teneur de ce sentiment religieux (24). »

Ce que F.-H. Jacobi pressentait dans l'acuité de son expérience religieuse, l'existence de l'ens realissimum, Spinoza le reconnaît lui aussi et il entend rendre un culte à cet être suprême. Mais le philosophe chez Spinoza ne peut en rester là et à vouloir le connaître, comme l'y oblige toute science conséquente avec soi-même, il ne peut finalement que le concevoir comme une substance morte, privée de réalité, car, pour comprendre, il a fallu qu'il construisît, qu'il créât l'objet à comprendre. Ainsi l'opposition subsiste, plus nette que jamais, entre le réel qui n'est pas compréhensible et le compréhensible qui n'est pas réel, entre la science qui est à sa place dans les limites de l'immanent, du physique, du conditionné et la religion dont le domaine est le transcendant, le métaphysique, l'inconditionné. Mais qu'est-ce à dire si ce n'est que la science n'a pas prise sur le vrai réel et que Dieu ne peut être objet de science, mais seulement être donné dans une perception de la raison ? Aux lecteurs des Lettres sur la doctrine de Spinoza le texte de Pascal pouvait s'imposer comme la conclusion en matière religieuse de cet exposé : « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison (25). » D'ailleurs F.-H. Jacobi ne disait-il pas dans ces Lettres : « Moi-même, comme je l'ai reconnu à plusieurs reprises, si je ne nie pas l'existence de Dieu, c'est uniquement parce que je me sens obligé par mon sentiment moral et par ma conscience intime la plus profonde de nier l'existence d'un mécanisme unique universel de la nature » qui serait la seule réalité (26).

Les circonstances avaient conduit F.-H. Jacobi à dénoncer d'abord l'erreur et les dangers de tout panthéisme : il pouvait lui sembler en effet que la philosophie contemporaine, qui, du criticisme, devait mener, par l'idéalisme

(24) Cf. WINDELBAUD : *Die Geschichte der neueren Philosophie* (Leipzig, 1922, 2 vol.), t. I, p. 239.

(25) Cf. PASCAL : *Pensées* (éd. Brunschvicg, section IV, p. 458, n° 278).

(26) Cf. S. W., t. IV, 1, p. 220.

absolu, à la philosophie de l'identité, constituait une menace moins pressante pour ce qu'il considérait comme essentiel en matière religieuse (27a).

(27a) Voici quelques indications sommaires sur la position religieuse et plus particulièrement le panthéisme des penseurs ou des écrivains dont il est fait mention dans les *Lettres sur la doctrine de Spinoza*.

Retracer l'histoire des relations de F.-H. Jacobi et de Lessing nous entraînerait hors des limites de notre introduction. Disons seulement que F.-H. Jacobi ne rangea jamais son interlocuteur parmi les adeptes de la *Popularphilosophie*, c'est à dire parmi ceux qui professaient ce qu'il y a de plus médiocre dans l'*Aufklärung* ; il comprenait et sentait trop combien l'auteur de *Nathan le Sage* dépassait son temps pour commettre une telle erreur et une telle injustice. Par son évolutionisme et sa profondeur, par sa quête inlassable du vrai et par sa vaste culture Lessing mérite une place à part dans son époque. En outre, ses attaques contre une orthodoxie littéraliste et sa distinction entre la religion chrétienne et la religion de Christ permettent à ce rationaliste de reconnaître, dans ses traités de philosophie religieuse, le rôle de l'expérience religieuse tout en continuant d'espérer l'avènement d'un troisième règne, celui du Verbe, qui serait un immanentisme rationaliste.

F.-H. Jacobi est surpris par l'aveu que lui fait Lessing de son spinozisme. On peut s'en étonner : le relativisme religieux de Lessing, sa manière de traiter la Bible comme un livre profane, sa conception du miracle, son affirmation déterministe qu'il est heureux de devoir faire le bien, sa protestation que l'amour de Dieu lui suffit sans plus ne sont pas sans concordance avec certaines idées de Spinoza. Mais il ne faut pas oublier que les textes où apparaît le plus nettement le spinozisme métaphysique de Lessing n'avaient pas encore été publiés. En particulier F.-H. Jacobi ne pouvait pas connaître la phrase si nette qui ouvre les brèves réflexions *Sur la réalité des choses en dehors de Dieu (Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott* ; datant de 1763 environ, publié seulement en 1795 par Karl Lessing dans *Lessings Leben*, t. II, p. 164 sq.): « Quelle que soit la manière dont je m'expliquerais la réalité des choses en dehors de Dieu, je dois avouer que je ne puis m'en faire une idée. »

Du moins F.-H. Jacobi connaît-il le paragraphe 73 de *L'éducation du genre humain (Die Erziehung des Menschengeschlechts)* (1780) qui expose comme suit la théorie de la Trinité ou plus exactement, des rapports de Dieu et du Fils, c'est-à-dire de Dieu et du monde : « Et si cette doctrine devait finalement amener l'entendement humain, après des aberrations infinies dans toutes les directions, à reconnaître que Dieu ne peut être un au sens où des choses finies sont unes, que son unité aussi doit être une unité transcendante qui n'exclut pas une certaine pluralité ? Dieu ne doit-il pas avoir au moins la représentation parfaite de soi, c'est-à-dire une représentation où se trouve tout ce qui est en lui ?

Une semblable origine piétiste, l'influence commune de J. J. Rousseau devaient pouvoir établir entre Kant et F. H. Jacobi une sorte d'unanimité spirituel.

De fait, pour rester dans la limite de la question qui,

Mais est-ce que se trouverait en elle tout ce qui est en lui s'il s'y trouvait seulement une représentation, seulement une possibilité de sa réalité nécessaire comme c'est le cas pour ses autres qualités ? Cette possibilité épuise l'être de ses autres qualités, épuise-t-elle aussi l'être de sa réalité nécessaire ? Je ne le pense pas. Donc ou Dieu ne peut pas avoir de représentation parfaite de soi ou bien cette représentation est aussi nécessairement réelle qu'il l'est lui-même. Certes mon image dans le miroir n'est qu'une vide représentation de moi-même, car elle n'a de moi que ce dont des rayons lumineux tombent sur la surface du miroir. Mais si cette image avait tout, sans exception tout ce que je possède moi-même, serait-elle encore une représentation vide et non pas plutôt un véritable double de moi-même ? Si je crois connaître en Dieu un semblable double, je ne me trompe peut-être pas, c'est le langage qui n'est pas à la hauteur de mes idées et il demeure irréfutable que ceux qui veulent populariser cette idée auraient pu difficilement s'exprimer de façon plus compréhensible et plus pertinente qu'en parlant d'un fils que Dieu engendre de toute éternité. » C'est ici comme la reprise de l'affirmation de *Sur la réalité des choses en dehors de Dieu*, savoir que « toutes les choses sont réelles en Dieu », car s'il y avait en lui seulement une idée de leur possibilité il faudrait admettre que leur réalité viendrait d'une adjonction de quelque chose dont l'idée ne serait point en Dieu. C'est ici également l'aboutissement d'une évolution philosophique au début de laquelle, sous l'influence de Leibniz, Lessing posait qu'« en Dieu, représentation, volonté et création sont un ». (Cf. *Le christianisme de la raison* (*Das Christentum der Vernunft*), par. 3.)

Cependant, malgré cet achèvement vers le spinozisme, ce spinozisme ne sera pas de parfaite orthodoxie et demeurera pénétré de leibnizisme. Si Lessing nie que le monde puisse exister en dehors de Dieu, il admet bien un Dieu qui est transcendant au monde, qui est une personne douée d'une faculté de représentation, agissant comme cause directrice du monde, présidant à une éducation de l'humanité, du genre humain alors que le Dieu de Spinoza est seulement et est seulement une substance. Il est vrai que, pour Lessing, la raison régnant, cette transcendance deviendra immanence.

Sur ce problème on peut consulter les études suivantes : FITTNOGEN *Die Religion Lessings* (Leipzig, 1923), E. CASSIRER *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen, 1929), E. SCHMIDT *Lessing* (Berlin, 1884-1892).

L'ode de Goethe *Prométhée*, dont la lecture provoque de la part de Lessing la confession de son spinozisme, date de 1774 : Goethe la destinait à son drame *Prométhée* qui resta à l'état de fragment. A cette date

seule, nous intéresse ici, Kant posait bien que ce n'était pas par la raison pure que l'on accédait aux choses divines, en particulier à ces trois idées pour l'énumération desquelles F.-H. Jacobi s'en rapporte expressément à lui : la liberté,

Gœthe n'a pas encore vraiment étudié Spinoza dont l'exposé rigoureux n'était point fait pour lui convenir ou simplement l'attirer. Mais justement ce que F.-H. Jacobi déplore en Spinoza, son panthéisme, son *Deus sive natura* convient aux besoins les plus profonds du jeune Gœthe. Il est alors, comme tous les *Stürmer und Dränger*, en pleine période d'exaltation effrénée et géniale de la vie et de la nature ; mais il pressent aussi qu'une discipline lui est nécessaire s'il ne doit pas sombrer, comme tant de ses contemporains, dans l'anarchie ; seulement cette discipline ne peut lui être fournie par quelque morale transcendantaliste et hétéronome. Le Dieu auquel il veut bien obéir ne peut être hors de lui, il doit être en lui, offrir la possibilité d'une conciliation de ses aspirations individualistes et de l'ordre de la nature en qui elles viendraient s'intégrer. Ainsi Gœthe peut déjà trouver chez Spinoza ce que ses études scientifiques et son séjour en Italie lui confirmeront, à savoir qu'il n'y a de liberté que dans l'adoption, l'assimilation des lois divines de la nature. Le Dieu-nature ne l'effraie pas : il est bien au contraire le Dieu dont il a besoin, dont les exigences sont pour lui salutaires et rédemptrices tandis qu'elles sont un objet d'horreur à F.-H. Jacobi.

Resterait qu'on peut se demander si ce panthéisme est conforme à l'orthodoxie spinoziste : sous l'influence de Leibniz, Gœthe semble bien avoir donné de la substance spinoziste une interprétation vitaliste et organiciste et on peut dire que la compréhension la plus exacte du spinozisme se trouve chez F.-H. Jacobi, qui le combattit, et non pas chez Gœthe, qui y trouva une règle de vie et le propagea. Car la nature n'était pas pour Spinoza ce que Gœthe croyait qu'elle fût, qui la tenait pour une source vivante d'énergie plutôt que pour un rapport et une suite géométriques de causes et d'effets.

On comprend dès lors les déclarations de Gœthe à F.-H. Jacobi dans ses lettres du 9-IV et du 21-X-1785 : « Tu reconnais la réalité suprême qui est le fondement de tout le spinozisme, sur qui repose tout le reste, et qui découle tout le reste. Il ne démontre pas l'existence de Dieu, l'existence est Dieu. Et si, pour ce motif, d'autres le traitent d'*atheus*, moi je l'appellerais *theissimus et christianissimus*... Pardonne-moi de garder volontiers le silence quand il est question d'un être divin que je ne puis connaître que dans et par les choses singulières et nul plus que Spinoza ne peut inciter à les considérer de près et profondément quoique toutes les choses singulières paraissent disparaître pour son regard. — Je ne puis dire que j'aie jamais lu d'affilée les écrits de cet homme remarquable, que l'édifice entier de ses idées se soit jamais dressé devant mon âme de manière que je puisse l'embrasser totalement d'un

l'existence de Dieu, l'immortalité personnelle. Les antinomies formulaient même le problème de manière seulement plus concise que les Lettres sur la doctrine de Spinoza, faisant la part de la science et celle de la foi, mettant

regard. Ma manière de penser et de vivre ne le permettent pas. Quand j'y jette un coup d'œil, je crois le comprendre, c'est-à-dire que pour moi il ne se contredit jamais, et, pour ma manière de penser et d'agir, je puis puiser de très salutaires influences ». « Tu le sais, pour moi spinozisme et athéisme sont deux choses différentes; quand je lis Spinoza, je ne peux me l'expliquer que par lui-même; sans avoir moi-même sa conception de la nature, je devrais nommer l'*Ethique* s'il s'agissait de citer le livre qui, parmi tous ceux que je connais, s'accordât le plus avec ma propre conception. » Goethe reprochait à F.-H. Jacobi d'avoir peut-être déformé Spinoza en le présentant selon un ordre, avec des mots autres que les siens.

Sur cette question du spinozisme du jeune Goethe cf. outre les études générales sur Goethe, en particulier celles de LOISEAU *L'évolution morale de Goethe* (Paris, 1911), et, du même, *Goethe* (Paris, 1942), de F. LICHTENBERGER : *Goethe* (s. d., Paris, 2 vol.), HERING : *Spinoza im jungen Goethe* (Diss. Leipzig, 1897), Fr. WARNECKE : *Goethe, Spinoza und Jacobi* (Weimar, 1908), JELLINEK : *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza* (Wien, 1878), sans oublier les déclarations de Goethe lui-même dans *Dichtung und Wahrheit*, liv. XIV et XVI.

Dans toutes les fluctuations de la pensée de Herder l'adhésion au spinozisme est un des éléments stables, encore que F.-H. Jacobi, après la lecture des *Lettres théologiques* (*Theologische Briefe*) (1781) ne s'en aperçut pas clairement et que, s'étant rapproché de lui par l'intermédiaire de M. Claudius et de Gleim, il crut pouvoir lui communiquer le dossier de l'affaire Lessing-Mendelssohn. Dans sa réponse Herder se rangeait du côté de Lessing et se moquait un peu du saut périlleux; son point de vue ne différait donc pas, en cette affaire, de celui de Goethe et son panthéisme n'était pas plus de stricte obédience spinoziste que celui de l'auteur de *Prométhée*, car, d'une part, comme lui, il en donne une interprétation vitaliste et, d'autre part, il en tente un rapprochement avec le christianisme johannique. Herder ne se mêla pas immédiatement au *Pantheismusstreit* bien qu'il estimât que F.-H. Jacobi eût faussé la pensée de Mendelssohn. Cependant, en 1787, il publia ses entretiens sur *Die Religion (Gott)*, reprise d'un projet de parallèle entre Spinoza, Leibniz et Shaftesbury. Le quatrième de ces entretiens se rapporte à l'affaire des *Lettres sur la doctrine de Spinoza* : Herder, rejoignant Leibniz et Mendelssohn, dépassant Lessing, se déclare contre une conception transcendantaliste de Dieu, reproche à F.-H. Jacobi d'avoir obscurci le sens du mot *Glaube* (quoiqu'il n'ait pas dû avoir lui-même la conscience très pure en la matière), tente de montrer l'identité de principe de la connaissance immédiate et de la pensée logique, de *Glauben* et *Denken* selon

lumière que ce que la foi croit, n'est pas susceptible de véritable science. N'y avait-il pas dans le primat de la raison pratique comme le résultat d'une expérience mystique où se serait montrée l'incommensurabilité de Dieu à notre entendement, où aurait éclaté que la foi seule peut appréhender ces réalités dont l'homme ne peut se passer, qu'elle est bien le milieu dans lequel nous naissons et vivons ? Tout l'athéisme qu'implique toujours, pour F.-H. Jacobi, la science si elle est fidèle à soi-même est donc bien repoussé par Kant au profit d'une foi dont l'objet est inconnaissable, hors de nos limites.

Seulement l'espoir que F.-H. Jacobi paraissait justifié à mettre en Kant doit être abandonné. Kant se refuse à accomplir le saut périlleux ; il ne peut croire sans fondement. Passe encore qu'il lui ait été nécessaire de se démontrer au-

l'éclectisme qui lui est cher : Lavater, dans une lettre à F.-H. Jacobi, souhaitait qu'il ait l'humanité d'éclaircir et d'éclairer la cohésion et la possibilité de coexistence de toutes ses idées. F.-H. Jacobi ne répondit à l'envoi ni de Dieu, ni de la troisième partie des *Idées* que lui fit faire Herder.

De tous les traités dont Moses Mendelssohn est l'auteur, ce sont avant tout les *Méditations matinales* ou *Conférences sur l'existence de Dieu* (*Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*) (1785) qui devaient rencontrer l'opposition de F.-H. Jacobi non pas parce que l'*Aufklärer* berlinois y laisse éclater sa préférence pour le judaïsme, jugé supérieur au christianisme, mais à cause des motifs donnés de cette supériorité. Dans le judaïsme, comme y insiste déjà M. Mendelssohn dans ses *Considérations sur la palingénésie de Bonnet* (*Betrachtungen über Bonnets Palingenesie*), il n'y a point de mystères et la raison peut s'élever jusqu'à Dieu à partir des premiers et sûrs principes de la connaissance humaine, celle-ci est certaine de rencontrer ainsi sur sa voie la religion et on ne saurait parler d'opposition entre la religion et la raison. Par là s'effaçait la distinction fondamentale pour F.-H. Jacobi entre science et religion puisque Dieu était en somme démontré comme Phédon avait déjà démontré l'immortalité de l'âme en 1767. Cependant ce serait, à en rester à cette appréciation, méconnaître une partie de la vie de la conscience religieuse de M. Mendelssohn, celle où le sentiment joue un rôle prépondérant : car, dans la philosophie rationaliste de ce penseur, le cœur peut faire entendre ses appels et parfois y trouver une réponse ; son théisme n'est point sécheresse et aridité qui repose sur la conviction intime et l'expérience subjective et qui ne sera pas sans influence sur la première génération romantique, sur Schleiermacher, sur Dorothea et Friedrich Schlegel.

paravant à soi-même les limites de l'entendement et de la raison ; mais, même cette preuve administrée, il ne renonce pas à placer en ces facultés une certaine confiance et le rationalisme — il est, rappelons-le, le fondement de toute science et toute science parfaite conduit à l'athéisme — surgit de nouveau dans la Critique de la raison pratique après avoir été abandonné dans la Critique de la raison pure. Et cette inconséquence est suivie de ses conséquences habituelles : la plus néfaste, c'est que Dieu en est réduit à être une idée morale au lieu d'être une personne vivante, qu'il devient un simple adjuvant de notre vie morale ; on se lance à nouveau dans des démonstrations de Dieu, cédant à l'illusion chimérique d'atteindre l'inconditionné en allant de condition en condition. Dans cette théologie morale, dans cette foi de la raison (Vernunftglaube) F.-H. Jacobi pressent, non sans motif, que le kantisme ouvre toute grande la porte à une laïcisation de la religion, laquelle sera réduite à ne plus constituer qu'une morale tandis que la piété deviendra seulement vertu.

Ainsi à ne vouloir s'orienter que sur la raison on retombe dans les mêmes égarements qui, au fond, consistent à croire qu'une religion est possible dans les limites de la raison selon le titre de l'opuscule kantien ultérieur de 1793. Si on admet que la raison est par soi-même normative on aboutit au mieux à des postulats alors que selon la conception qu'en a F.-H. Jacobi, la raison est capable de réalités, du réel.

Mais enfin Kant autorise à conclure que Dieu est indémonstrable, il pose aussi qu'on ne peut démontrer la non-existence de Dieu ; il permet donc du moins que l'on continue de croire en le Dieu vivant et bon. La pensée de son continuateur, Fichte, n'est-elle pas pire ?

Dans la mesure où Fichte ressentait comme un fardeau accablant tout dogmatisme, où il s'insurgeait contre tout déterminisme pour affirmer la liberté comme qualité essentielle de l'être, il existait entre lui et F.-H. Jacobi une affinité. Malgré leurs erreurs, les personnages d'Allwil et de Woldemar et leur créateur ne pressentent-ils pas un des aspects moraux de l'idéalisme fichtéen dans leur culte de l'autonomie individuelle encore qu'ils lui donnent parfois une expression plus sentimentale que volontariste ? S'il n'

avait aucune trace de parenté entre le professeur d'Iéna et lui-même, F.-H. Jacobi se serait-il constitué son avocat quand il fut diffamé, menacé, traité d'impie, accusé d'athéisme, car il s'agissait alors pour lui d'autre chose que de la défense de la liberté de pensée nécessaire à toute philosophie ou de la tolérance, condition de toute spéculation ?

Seulement cette intervention est aussi une accusation dont l'argumentation extérieure tend à inviter le philosophe à céder à l'homme, le constructeur de système à bâtir sur son expérience intime. Ce n'est d'ailleurs pas à propos de ses écrits de philosophie religieuse même que F.-H. Jacobi s'en prend à Fichte : il laisse de côté les Aphorismes sur la religion et le déisme (Aphorismen über Religion und Deismus), l'Essai d'une critique de toute révélation (Versuch einer Kritik aller Offenbarung), le traité Sur le fondement de notre foi en un gouvernement divin du monde (Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung) soit qu'il les juge trop peu personnels, trop pénétrés encore de kantisme pour mériter un examen particulier, soit plutôt qu'il préfère aller au cœur du sujet, aux racines mêmes du système de l'idéalisme fichtéen.

Un fait demeure hors de contestation pour F.-H. Jacobi quand il parle de Fichte : il ne l'estime pas personnellement plus un athée qu'il ne le fit pour Spinoza. Ceux qui ont ouvert contre lui un procès d'athéisme n'ont pas compris que Fichte était en train de dépasser la théologie morale, le théisme éthique de Kant en ce sens que, pour lui, la religion n'est plus seulement morale et moralité, mais foi en un ordre moral à réaliser. Mais alors en quoi réside la vraie religion si ce n'est dans le sentiment d'être pris dans un ordre moral universel, dans un ordo ordinans, si ce n'est dans la foi au règne de Dieu par la liberté à qui notre action veut et doit soumettre le sensible ? Cet ordre diffère bien de la natura naturans de Spinoza parce qu'il n'est pas encore réalisé : cependant, pour être non pas naturaliste, mais éthique, cette conception n'en est pas moins un panthéisme puisque cette moralité n'est pas hors du monde et que la loi morale y tient lieu de substance. Ainsi, s'il ne fait pas le contre-sens commis par les accusateurs de Fichte, s'il comprend qu'en refusant à Dieu la qualité d'être (Sein)

l'idéalisme transcendantal entend par être être objet pour un sujet, être un objet connaissable, mais n'exclut donc point par là être une activité vivante incompatible avec l'idée de substance, F.-H. Jacobi croit devoir conclure cependant d'une forme de panthéisme ; et l'on sait ce que cela implique et signifie pour lui qui veut un Dieu personnel.

Mais il va encore plus à fond et il prend à partie la méthode, donc un élément essentiel même de la Doctrine de la Science. En réfléchissant à cette activité infinie du moi qui s'oppose le non-moi, F.-H. Jacobi semble être pris de la même terreur qu'enfant, il avait éprouvée en songeant à l'abîme de l'infini. Et pour qui est avide de réel, sait le réel accessible immédiatement, cette activité est intolérablement creuse, vide de sens et de signification ; le moi ne fait que se retrouver soi-même, continuellement déçu dans son aspiration vers l'Autre. Le Dieu qui descend en l'homme dans cet enthousiasme n'est que la logique. Cet idéalisme déjà athée n'est qu'un irréalisme.

F.-H. Jacobi serait-il revenu ultérieurement sur la sévérité de son jugement condamnant le philosophe, mais acquittant l'homme, s'il avait suivi l'évolution de l'idéalisme fichtéen ? Aurait-il été gagné à cette cause par l'atténuation progressive du rigorisme fichtéen qui, après 1800, tend de plus en plus à prescrire au moi non pas un Moi sans fondement réel et une activité pour l'activité, mais la réalisation de l'image divine, à lui recommander de goûter, dans cette union avec l'être absolu, la paix ? Aurait-il pu s'accorder avec cette doctrine qui ne voyait plus en Dieu l'ordre moral du monde en devenir, mais l'être absolu permanent et fixait comme fin à l'homme de contempler Dieu, de devenir son image et de goûter alors la vie bienheureuse par l'amour et le savoir, dans l'union avec l'être ? Encore que ce Dieu lui eût peut-être paru trop peu personnel, c'est possible. Mais F.-H. Jacobi avait, en 1799, rompu une fois pour toutes avec ceux qui imaginaient pouvoir constituer une science de Dieu (27).

Dans son zèle pour la vérité F.-H. Jacobi avait revendiqué

27) L'intervention de F.-H. Jacobi dans l'*Atheismusstreit* ne passa pas inaperçue dans les milieux allemands où l'on s'intéressait aux choses de la philosophie. A titre d'exemple nous donnons ici deux

une fois le droit et même le devoir d'être intolérant. En lisant Des choses divines on peut se demander s'il n'eût pas mieux fait de revendiquer le droit d'être injuste. Si la critique est toujours permise, elle ne doit pas tourner à une déformation presque systématique de la pensée de l'adversaire : ce n'est pas équitable, ce n'est même pas habile comme le fit vigoureusement sentir Schelling dans sa réponse Monument de l'écrit des choses divines et de leur révélation par Monsieur F.-H. Jacobi (Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung des Herrn F.-H. Jacobi).

Pas plus que dans la Lettre à Fichte, F.-H. Jacobi n'examine dans Des choses divines les ouvrages où Schelling — qui d'ailleurs n'est pas nommé par son juge — expose sa philosophie religieuse : Bruno et Philosophie et religion. Son ardeur fougueuse le rend simpliste et l'aveugle au point qu'il semble ne pas apercevoir que le Schelling des Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté

extraits de lettres échangées à ce propos entre les frères F. et A.-W. Schlegel.

« Avec Jacobi, les choses sont étranges. Telles quelles, elles pourraient donner quelque chose de très bon. Mais ce n'est vraisemblablement pas le cas, c'est certainement la vieille rengaine du saut périlleux. Toute philosophie conséquente mène au spinozisme ; spinozisme = athéisme ; l'athéisme, c'est l'athéisme ; donc les yeux fermés et la tête baissée ! La persévérance mérite toujours qu'on l'admire comme il convient avec laquelle on ne se lasse pas de répéter en une telle époque une telle chose... » (F. Schlegel à A.-W. Schlegel, 7-V-1799.)

« La lettre de Jacobi est vraiment pleine d'âme et éloquente... on n'a pas encore prononcé à propos de Fichte des mots si pleins de force et de beauté. Par contre je ne puis consentir à sa religion ; elle est pour moi superstition ; oui, toute la lettre m'a persuadé qu'il ne peut y avoir de religion sans superstition et que donc les philosophes feraient mieux de supprimer toute la terminologie théologique et de ne plus parler du vieux Monsieur que tu sais. Jacobi déclare Fichte athée et je crois qu'il a raison en ceci que Fichte est une fois pour toutes entièrement un philosophe et que le théisme est philosophiquement impossible. J'aurais souhaité que Fichte n'eût point eu du tout à se défendre en ce qui touche sa théologie — il le lui fallut faire à cause des bûchers — et se soit retiré complètement sur le territoire de la moralité. » (A. W. Schlegel à F. Schlegel, 10-V-1799.)

humaine (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit) (1809) *n'est plus entièrement celui de la philosophie de la nature et de l'idéalisme transcendantal et qu'une critique esquissée en 1798, annoncée dès 1807 à Fries, peut ne plus valoir en 1811.*

Schelling est et demeure pour lui le philosophe de l'identité, celui dont les premiers efforts consistaient « à caractériser le moi de Fichte d'après le schéma spinoziste » (28) et qui affirmait, dans son Introduction à l'esquisse d'un système de la philosophie de la nature, que celle-ci est comme le spinozisme de la physique. F.-H. Jacobi ne voyait pas comment Schelling s'éloignait peu à peu du Spinozisme ou du moins le modifiait, le critiquait même expressément dans ses Recherches. Pour lui, la théorie de l'Ungrund, qui est un avatar de plus de ce monisme détesté où la nature est substituée à Dieu, la science à la religion, atteste cette obédience définitive au panthéisme. N'y a-t-il pas pour l'auteur des Lettres sur la doctrine de Spinoza dans cette manifestation de ce qu'il tient pour panthéisme, comme la preuve qu'il a été une voix criant dans le désert ? Aussi n'est-il même plus fait de distinction, comme autrefois pour Spinoza et Fichte, entre l'homme et le penseur. La subtilité que mettra Schelling à établir que la procession et la dépendance selon le devenir peuvent se concilier avec l'indépendance selon l'être et donc avec la liberté, la profondeur avec laquelle sont donc sauvegardées la possibilité et la réalité de l'individuation, l'application avec laquelle il est insisté sur le fait que Dieu ne peut se révéler qu'à des êtres libres comme lui, la netteté avec laquelle il est montré que Dieu n'est pas seulement nature, comme chez Spinoza, ni seulement unilé sans nature, comme chez Fichte, mais personnalité, nature et esprit, de tout cela F.-H. Jacobi ne sait, ne veut plus rien savoir, comme lui échappent de même l'irrationalisme inhérent à ces conceptions, l'empirisme métaphysique qui y est en germe pour s'épanouir plus tard dans La philosophie de la révélation et de la mythologie et enfin le bénéfice qu'il pourrait tirer de ceci et de cela pour sa propre pensée. Mais le pouvait-il ?

(28) HAYM : *Hegel und seine Zeit* (Berlin, 1857), p. 132, cité V. DELBOS, *op. cit.*, p. 362.

Schelling, que tourmentent toujours la passion de l'unité perdue et le désir de la recouvrer, vient de montrer les rapports du naturalisme et du théisme dans sa théorie de la liberté et, par l'idée de l'évolution de Dieu, il a établi les relations de la nature et de Dieu, donc sauvegardé la sublimité de Dieu sans l'opposer à la nature ; à cette philosophie qui fait tout reposer sur la connaissance de l'absolue unité des contraires, F.-H. Jacobi oppose une pensée dualiste où, de tout temps et pour toujours, s'affrontent le naturalisme et supranaturalisme, nécessité et liberté. Le Dieu du Schelling des Recherches philosophiques, pris dans l'évolution comme toute vie, soumis à la souffrance du devenir comme toute personne, domine néanmoins ce devenir en qui il se manifeste parce qu'il est aussi liberté, amour, ordre et il échappe aux critiques de F.-H. Jacobi plus que celui-ci ne le soupçonnait, encore que Schelling lui reprochât de mutiler le Dieu chrétien comme le fut Uranus par Saturne.

Comme souvent ceux qui ont vécu une expérience cruciale, décisive pour l'orientation et la teneur de leur pensée et de leur existence, F.-H. Jacobi en reste, non sans qu'agisse la sclérose des années, à ce qu'il lui avait été alors apporté et il en demeure à son affirmation, à une répétition où paraissent manquer l'intelligence du cœur et la pénétration de l'esprit.

Aussi le traité Des choses divines qui n'est pas dénué d'intérêt pour l'histoire de la polémique philosophique vaut-il, du point de vue qui nous occupe, moins par la reprise d'attaques anciennes contre tout essai de science de Dieu que par les confidences positives faites ici ou là à propos de Mathias Claudius bien qu'il ne puisse y avoir, c'est évident, de comparaison entre l'humble Messenger de Wandsbeck et Schelling (28a).

S'il était arrivé à F.-H. Jacobi au cours de ses examens critiques d'épargner parfois les bâtisseurs de systèmes, ce

(28a) La réponse de Schelling, le *Monument de l'écrit de choses divines* de Monsieur F.-H. Jacobi, est aussi alerte que cinglante, violente que pénétrante, surtout dans sa vision finale où chacun s'empresse de repousser F.-H. Jacobi, qu'il s'agisse des philosophes ou des poètes, des orateurs ou des historiens, des auteurs édifiants ou des gens pieux. Mais

n'était certes pas qu'il attendît dans sa quête de Dieu quelque secours des systèmes philosophiques eux-mêmes : il sait trop qu'il se sentira toujours en exil dans leur science (29). Ce n'est pas à dire qu'il soit pourtant, en son temps, un isolé et un solitaire et il est de ses contemporains dont le rapproche cependant quelque affinité en ce qui concerne le problème religieux.

M. Claudius (30), que, dans *Des choses divines*, F.-H. Jacobi semble louer quelque peu inconsidérément contre Schelling, n'a certes aucune prétention philosophique. Poète populaire, messenger d'une foi simple et enfantine, joyeuse et assurée, spontanée et profonde, il a plus de mépris que de commisération pour les préoccupations de la spéculation et il ne ménage pas les railleries au rationalisme et à l'Aufklärung (31). Son christianisme ne se soucie pas des arguments et des arguties dogmatiques et ecclésiastiques : quand il s'agit des choses divines l'entendement est impuissant. « Ne te casse pas trop la tête, brise la volonté, c'est mieux », conseillera, à la lettre Z, un des distiques de l'Alphabet doré. Il pourra y avoir quelques divergences de vues entre le propagandiste de cette religion faite d'abandon au Dieu Père et la religion moins nette, plus compliquée de F.-H. Jacobi : elles ne nuiront pas à leur accord sur des

les critiques qui précèdent sont encore plus graves, car elles sont des accusations d'incompréhension et de falsification.

Ce conflit de philosophie religieuse eut sa répercussion littéraire : Goethe prit en effet parti contre F.-H. Jacobi dans son poème *Grande est la Diane d'Éphèse* (*Gross ist die Diana der Epheser*) (1812) et il écrivait le 6-1-1813 à son ami de jeunesse : « Pour ma part, les multiples tendances de mon être ne peuvent se satisfaire d'une seule manière de penser. Comme poète et comme artiste, je suis polythéiste ; par contre, comme naturaliste, je suis panthéiste et je suis l'un aussi décidément que l'autre. Si j'ai besoin d'un Dieu pour ma personnalité, comme être moral, il y est déjà pourvu. Les choses célestes et terrestres forment un royaume si vaste que les organes de tous les êtres ensemble peuvent seuls l'êtreindre. »

(29) Il faudrait faire une exception pour Reinhold dont la pensée, au temps de la *Lettre à Fichte*, semble à F.-H. Jacobi proche de la sienne. Mais Reinhold évoluera.

(30) Sur M. Claudius cf. W. STAMMLER : *M. Claudius, der Wandsbecker Bote* (Halle, 1915).

(31) Cf. son jeu de mots sur les *Universitäten* qui sont des *Unverstädte*.

points essentiels. Aussi l'auteur des *Lettres* reconnaîtra-t-il avec quelque nostalgie. « Pour Claudius sa foi n'est pas seulement la plus haute et la plus profonde philosophie, elle est quelque chose de plus que je désirerais bien, mais que je ne sais obtenir. »

Hamann (32), qui avait subi l'influence du piétisme et s'était converti à une vie religieuse plus intense après une illumination, professait, lui aussi, la vanité de toute systématisation rationnelle pour la conquête des réalités essentielles : Dieu n'était point appréhendé là, mais au contraire dans un contact parfaitement irrationnel et presque ineffable. Son mépris de toute philosophie abstraite et logique reposait sur sa confiance naturelle en des données irréductibles à l'entendement et se passait de toute démonstration ; aussi son réalisme fondé sur la foi en la révélation s'accompagnait-il d'un goût du mystère. Mais ses vaticinations prophétiques mettaient nettement en lumière le rôle, dans la connaissance du véritable réel, et des données immédiates du sentiment et des inductions de la spéculation. Comme F.-H. Jacobi, il confessait être l'adepte conscient du contraire de la philosophie.

On peut s'étonner que F.H. Jacobi se réfère à Hemsterhuis (33) quand on songe à tout ce qui vit encore de rationalisme et de panthéisme en ce dernier. Mais, outre que, dans ses dialogues inspirés de Platon, s'épanchait une âme délicate et souple, peu encline aux raideurs systéma-

(32) Sur Hamann cf. J. BLUM : *La vie et l'œuvre de J.-G. Hamann. le Mage du Nord* (Paris, 1912).

F.-H. Jacobi écrira aussi à Hamann (S. W., t. IV, 3, p. 277) : « Tu es pour moi un signe de puissance ; le Hamann, que je fais plus qu'aimer, qui m'inspire de la dévotion et qui incline mon cœur à la foi, n'est point un être irréel et je ne suis pas un fou qui étreint une nue. » Peu avant la mort de Hamann, il précisera encore à Lavater (*Auserlesener Briefwechsel*, t. I, p. 147) : « Je ne puis te dire combien le commerce de Hamann m'a incité à croire des choses de poids... » De même encore, quand il aura perdu son fils et sa femme, F.-H. Jacobi trouvera dans le *Golgotha* de Hamann des pensées consolatrices.

(33) Sur Hemsterhuis, cf. F. BULLE : *F. Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts* (Leipzig, 1911).

F.-H. Jacobi donna une traduction d'*Aleris* (Riga, 1787).

tiques, ouverte aux inspirations du sentiment, le philosophe hollandais affirmait l'existence en l'homme d'un organe moral, tourné naturellement vers les choses divines comme l'œil l'est vers la lumière ; par lui, nous pouvions saisir le beaulé de ce réel que, le plus souvent, nous appréhendons seulement sous son aspect matériel ; par lui aussi, nous dépassions tout ce que peut atteindre l'intellect et nous nous élevions jusqu'à sentir l'harmonie du monde, apaisant ainsi la nostalgie qui nous tourmente d'une existence supérieure. Ainsi cet organe de révélation intérieure nous permettait un sentiment plus vrai, plus pénétrant des essences que l'entendement laissera toujours échapper.

Qu'il s'agisse d'adopter, qu'il s'agisse de rejeter, le critère qui préside aux jugements de F.-H. Jacobi est donc fort simple en définitive : il importe pour lui d'examiner si, dans la conception considérée, l'expérience religieuse de l'Autre est transcrite sans altération, si aucune tentative rationaliste et dogmatique n'est faite pour l'intégrer qui inéluctablement la dénaturerait. Pour lui, il n'y a que deux possibilités : ou se perdre dans la concolatation sans fin des élaborations de la spéculation scientifique ou se sauver de cet abîme par un saut périlleux. Comment alors déterminer plus exactement la religion de F.-H. Jacobi ?

Le primat de l'expérience ou des données du sentiment est donc pour F.-H. Jacobi tout à la fois chronologique, psychologique et logique et, si le rapprochement des mots ne devait pas trop choquer, on pourrait parler à ce propos d'empirisme métaphysique, voire presque de sensualisme métaphysique. L'adhésion à ces données de l'expérience, l'acceptation de l'apport de cette révélation, ce sont les seuls fondements possibles de toute vérité réelle. « Toutes les idées des hommes se rapportent en dernière analyse à des expériences personnelles... Nous passons de l'impression sensible à l'acte, des actes aux principes, de l'intuition à la connaissance si bien que la réunion des deux dernières nous donne seule la jouissance de la vérité et de la sagesse(34) » Il faut partir du sentiment et de l'intuition ; il n'y a aucunement de chemin purement spéculatif pour prendre

(34) F.-H. Jacobi à Forster, 26-1-1783 (S. W., t. III, p. 469).

conscience de Dieu, la spéculation peut seulement venir en surcroît et confirmer par sa propre nature que, par soi-même, elle est vide sans ces révélations et qu'elle est seulement à même non de leur donner un fondement, mais de les corroborer (35). »

F.-H. Jacobi, qui, sa vie durant, demeurera sous l'émotion de l'expérience de son enfance, appelle donc raison l'organe qui appréhende ces vérités révélées : « Je m'appuie, écrit-il, sur un sentiment qu'on ne peut ni réfuter, ni surmonter et qui est le fondement premier et immédiat de toute philosophie et de toute religion, un sentiment qui fait remarquer et prendre conscience à l'homme qu'il a un sens pour le suprasensible. Ce sens, je l'appelle raison pour le distinguer des sens destinés au monde visible (36). »

Ce disant, il se rend parfaitement compte qu'il heurte toutes les conceptions admises de la philosophie et qu'il se fait l'apôtre d'une non-philosophie. Mais si la science du métaphysique est impossible, la foi nous donne cependant accès à ce métaphysique : « La foi a la puissance de voir à travers le brouillard et les ténèbres; elle est, pour ce motif, la lumière primitive de la raison et le vrai rationalisme la reconnaît comme sienne. Eteins la foi originelle et toute science devient creuse et vide... Nous ne voyons jamais l'absolu, nous le croyons. Le non-absolu, le conditionné nous le voyons et nous appelons cela un savoir; dans cette sphère règne la science. La confiance en ce que nous ne voyons pas est plus grande et plus forte que la confiance en ce que nous voyons... La vraie science, c'est l'esprit qui témoigne de soi-même et de Dieu (37). »

(35) Cf. S. W., t. IV, 1, p. XXXIX.

(36) Cf. S. W., t. IV, 1, p. XXI.

(37) Cf. S. W., t. IV, 1, p. XLIII. Il est clair que toute cette conception repose sur le réalisme de F.-H. Jacobi en matière de psychologie : « Les philosophes analysent, raisonnent et expliquent comment il se produit que nous fassions l'expérience de l'existence de quelque chose hors de nous. Il me faut rire de ces gens dont j'ai été, moi aussi. J'ouvre l'œil et l'oreille ou bien je tends la main et dans le même moment je sens inséparables, un *toi* et un *moi*, un *moi* et un *toi*. Si tout ce qui est hors de moi était séparé de moi, je tomberais dans l'insensibilité, dans la mort. Toi, toi, tu donnes la vie... Toute chose est source de vie, soutien de l'existence propre de l'autre, un *toi* plein d'amour. » (*Auserlesener Briefwechsel*,

Toute science, toute philosophie doit donc commencer par un aveu d'ignorance, par un acte d'humiliation préliminaire aux inspirations. F.-H. Jacobi va si loin qu'il n'hésite pas à déclarer que pour lui « le sentiment trouble de l'invisible vaut encore mieux que l'absence de sentiment de l'invisible » et que la superstition est moins nuisible que l'incrédulité et la négation de toutes les forces invisibles (38).

Ainsi, au risque de nous répéter, soulignons-le une fois encore ici, il ne peut pas y avoir de religion raisonnable ou rationnelle ; de même qu'il y a Dieu et l'homme, il y a la religion et la science.

A établir une telle distinction qui confine la science dans le naturel et lui interdit le transcendant, domaine de la religion, on court le danger de provoquer une sorte de désespoir métaphysique dont on sait les conséquences fatales pour un Kleist. Aussi, en même temps qu'il insiste sur ce dualisme, F.-H. Jacobi affirme que sa religion donne à l'homme ce que l'entendement doit renoncer à s'approprier. L'expérience tragique de son enfance était, en somme, purement négative : elle avait dévoilé un abîme, et elle semblait aussi jeter à jamais dans les ténèbres. Mais l'expérience du piétisme, moins spectaculaire, moins solennelle, était, elle, consolante et lumineuse : la transcendance nous est ouverte, les choses divines nous sont offertes dans et par révélation.

La révélation, moment essentiel de la vie religieuse, n'a donc pas perdu ici son sens et sa valeur spécifiques : elle n'est pas une anticipation dans l'appréhension de vérités auxquelles la raison s'élèverait peu à peu, plus lentement, par des voies médiales ; elle est au contraire l'accession directe, gratuite à des notions inappréhensibles par ailleurs, notions qui ne sont pas d'ordre humain ; elle est la prise de possession de ce qui échappera toujours à la science et de ce qui est plus essentiel et plus réel que toute conquête de la

t. I, p. 330.) « L'objet, déclare-t-il encore, (S. W., t. II, p. 175), contribue autant à la perception de la conscience que la conscience à la perception de l'objet. » Ce qui implique aussi que, contrairement à l'attitude proposée par Descartes, le moi ne peut pas être pris isolément ni partir de soi seul.

(38) Cf. F.-H. Jacobi à G. Forster 26-I-1783 (S. W., t. III, p. 469).

science: cela ne signifie pas que les données de la révélation soient contraires à la raison, mais implique seulement qu'elles sont supérieures à la raison. Les systèmes des philosophes sont des arrangements nouveaux, géniaux et captivants de conceptions existantes et ils témoignent de l'habileté et de la pénétration de leurs inventeurs; ce sont au contraire des réalités et des vérités jusque-là cachées, mystérieuses, surpassant notre sagesse et notre science qui sont dévoilées dans la révélation. « Si le Dieu ne prophétisait pas la vérité en ton âme, c'est en vain que ta méditation rechercherait des vérités, que tu voudrais arrêter quelque chose sur la vérité (38a). »

Quelque grande que soit l'importance de la révélation dans la vie et la foi religieuses selon F.-H. Jacobi, il n'en a pas fait une étude suivie et précise (39); cependant toutes indications relatives à la modalité de cette communication et par là à sa teneur ne sont pas absentes de son œuvre. Essayons de les systématiser comme il est nécessaire afin d'explicitier le contenu de cet état où l'homme entre en relation avec son Dieu.

Ce serait sortir des limites que nous nous sommes fixées ici que de montrer comment, dans la croyance immédiate en la réalité des choses en dehors de nous, il y a, pour F.-H. Jacobi, un miracle, c'est-à-dire que sa théorie d'un réalisme psychologique et sa conviction que ce que nous percevons est, reposent, en fin de compte, sur une donnée inconcevable, mais indubitable, sur une donnée révélée.

Mais, du point de vue qui nous occupe ici, la première forme de la révélation est la nature même de l'homme. L'homme est double, à la fois ange et bête, pourrait-on faire dire à F. H. Jacobi après Pascal. Dans la mesure où l'homme domine en soi la bête, où sans l'anéantir — ce qui serait s'anéantir soi-même — il la maîtrise, il prend conscience qu'il n'est point par lui-même, qu'il est de nature divine (40): « L'homme révèle Dieu (41). » Ce dépassement de la nature soumise au déterminisme, cette conviction d'une vocation

(38a) Cf. Allwill, éd. 1792, p. 178.

(39) Cf. cependant la préface de S. W., t. III.

(40) Cf. S. W., t. II, p. 115.

(41) Cf. S. W., t. III, p. 424.

supérieure prennent une forme plus concrète dans l'affirmation de notre liberté et dans son sentiment. L'homme qui se sent et s'affirme libre perçoit en lui une énergie qui ne vient pas de lui et qui l'exalte. Et s'il n'y a d'acte véritable que libre, que d'acte où son auteur apparaît cause vraie et libre, le sentiment que moi j'agis, est pour le moi une manifestation de la puissance et de l'existence de Dieu (42).

Ce sentiment que nous avons d'être une cause grâce à la liberté et à l'énergie venues de Dieu s'exprime et s'avère de manière particulièrement nette dans l'existence des grandes personnalités ; aussi, continuant l'enthousiasme du Sturm und Drang pour les génies, F.-H. Jacobi écrit-il que Socrate, Christ, Fénelon « lui démontrent par leur personnalité le Dieu qu'il adore : comme créateur de ces personnalités il est pour lui plus sublime que comme auteur du ciel étoilé selon les lois d'une nécessité interne auxquelles il est soumis lui-même dans ses œuvres » (43). Dans toutes ces personnalités grandioses et, à un degré plus faible, mais non moins probant, dans toute personnalité, dans toute subjectivité même réside, immanente, la preuve de notre

(42) Cf. « La foi en un être suprême, source de toute existence et de tout être, et la foi en un Dieu sont données toutes deux à l'homme dans le fait insondable de sa spontanéité et de sa liberté. » (S. W., t. I, p. 251) ; « La foi en Dieu nous est donnée seulement dans le mystère de notre liberté » (*Auserlesener Briefwechsel*, t. II, p. 48) ; « Bien cher, je sanglote, serré contre toi, écrit encore F.-H. Jacobi à Herder le 8-VI-1783, car l'Immuable, l'Éternel, le Vivant se cache à mes yeux et mes souffrances, mes recherches m'ont fait perdre son image dans le changement et le fini. Seul le fait que j'ai cependant un pressentiment de lui, que rien de fini ne me représente, le fait que, à l'encontre de toutes les claires notions que j'ai, je sens liberté et force... cela seul est la lueur qui brille pour moi et me fait apercevoir un secours dans le lointain. » (S. W., t. III, p. 477). « Je ne connais pas la nature de la volonté, c'est-à-dire d'une force créatrice qui se détermine et se gouverne elle-même ; je ne connais pas son essence intime, car je ne suis point par moi-même. Mais je sens qu'une force de ce genre est la vie la plus intérieure de mon âme ; j'ai par elle le pressentiment de mon origine. » (Cité L. B., p. 101.)

Comme on l'a remarqué, F.-H. Jacobi se rencontre avec Maine de Biran pour donner une importance primordiale à la conscience que nous avons d'être cause et donc créateur ; de cette donnée psychologique, il tire une conclusion métaphysique et théologique.

(43) Cf. S. W., t. IV, 1, p. XXIV.

communion à un monde transcendant, un élément de la révélation de Dieu : elles dépassent en effet la nature finie et la loi de causalité par leurs initiatives géniales, de même que, origines d'une série nouvelle, elles échappent à l'entendement qui ne peut, à lui seul, comprendre comment une action se commence soi-même. Et comment croirions-nous en l'immortalité personnelle de l'âme si nous ne sentions pas qu'il y a un Dieu prêt à recueillir cette âme créée par lui lorsque, par la mort, elle se libère de tout déterminisme naturaliste (44) ?

Mais déjà ici nous sommes aux confins de la révélation par la conscience psychologique et de la révélation par la conscience morale. Les idées cardinales de la conscience morale, avant tout celle de liberté, ne peuvent venir de la nature qui leur est indifférente, quand elle ne les rejette pas. En vain tente-t-on d'expliquer leur présence en nous en affirmant que nous trouvons bon ce qui nous plaît ; mais nous sentons bien que cela n'est pas exact, que c'est l'inverse qui vaut ; nous plaît normalement ce qui est bon. Mais d'où viennent ces notions et ces exigences morales que la nature n'a pas pu déposer en nous si ce n'est d'un monde différent ? Il n'est empirisme naturaliste qui puisse les fournir, raison théorique qui puisse les démontrer : c'est donc bien qu'elles nous sont données d'ailleurs. « Nous faisons l'expérience qu'il y a un Dieu toutes les fois que la conscience morale fait sentir en nous sa puissance prépondérante, attestant de façon indélébile la personnalité libre (45). » L'argumentation est trop classique pour que nous y insistions. Mais, inversement, par la conduite de notre existence, nous pouvons étouffer en nous cette voix de la révélation et passer outre à la distinction essentielle du bien et du mal : la vertu elle-même, donc la pratique du bien sont à la fois une condition et une manifestation de la révélation : « C'est par une vie divine que l'homme prend conscience

(44) Cf. S. W., t. IV, 1, p. XXXIV.

(45) Cf. S. W., t. IV, 1, p. XXV. Goethe, comme tant d'autres après Platon, connaît lui aussi cet argument, dont il donne la formule suivante dans les *Zahme Xenien* (III, 33). « Si l'œil n'était pas de la nature du soleil, comment pourrions-nous voir la lumière ? Si la force même de Dieu ne vivait pas en nous, comment le Divin pourrait-il nous ravir ? »

de Dieu. » Dans cette obligation qui est faite à l'homme de s'assimiler et de vivre les données de la révélation pour en saisir tout le sens, le pragmatisme moraliste trouve son compte autant que l'anti-intellectualisme.

Ces modes intérieurs de la révélation, ces images de Dieu en l'homme sont-ils complétés par des modes extérieurs ? Encore qu'il ne se soit pas désintéressé des problèmes politiques et qu'il ait suivi avec attention les grands événements de son époque qui en fut singulièrement riche, F.-H. Jacobi n'a esquissé aucune philosophie de l'histoire qui aurait vu dans le développement des faits universels non seulement une marche vers une certaine direction, mais des interventions d'une volonté divine et une réalisation d'un plan fixé par Dieu. On chercherait donc en vain chez lui une théorie de la révélation par l'histoire (46).

Il semblerait logique aussi que, puisque, pour lui, le domaine de la nature est celui du déterminisme mécaniste, ce monde de la finitude soit incapable, contrairement à ce que pensait Kant, de manifester Dieu. En fait, de même qu'il déclare que l'intérêt de la science est qu'il n'y ait point de Dieu, il affirme que la nature cache Dieu. Cette assertion, dictée par une sorte de phobie du panthéisme, provoqua évidemment quelque surprise et quelque protestation de la part des tenants du créationisme ou, plus simplement, de la part de tous ceux qui admettaient comme vérité assurée la constatation du Psalmiste : *Enarrant caeli gloriam Dei* (47). Dans un compte rendu de *Des choses divines* (48) F. Schlegel, qui, après une conversion retentissante au catholicisme, élaborait une philosophie chrétienne de la vie également hostile au panthéisme, protesta contre cette

(46) Cependant il conçoit que l'histoire humaine est une histoire religieuse (cf. S. W., t. IV, 1, p. XXIII), mais ne fait pas de cette idée l'application méthodique qu'elle exige.

(47) Cf. PASCAL : *Pensées* (éd. Brunschvicg, section IV, p. 446, n° 243). « C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu. Tous tendent à le faire croire. »

(48) Cf. dans F. SCHLEGEL : *Neue philosophische Schriften hrsg. J. Körner* (Frankfurt a. M., 1935), p. 263 sq. les textes relatifs à ce conflit entre F. Schlegel et F.-H. Jacobi ; le premier en parut dans le *Deutsches Museum* (t. I, 1812), le second dans les *Wiener Jahrbücher der Literatur* (t. XIX, 1822).

articulation : « Comment, demandait-il, l'auteur peut-il placer en dehors et à côté de Dieu une nature qui ne doit pas du tout annoncer Dieu et ne pas même contenir la moindre trace de Dieu, qui doit être entièrement non-divine et cependant être l'œuvre de Dieu (49)? » A cette objection, qui relevait et rejetait le dualisme excessif de F.-H. Jacobi, celui-ci répondit dans la préface du tome III de ses Œuvres. Il renouvelait ses affirmations antérieures : la nature n'agit pas selon des intentions, celui qui médite sur elle arrive finalement non pas à un Créateur qui soit toute sagesse et toute bonté, mais à un abîme de ténèbres ; ce n'était là que la répétition de sa conviction que, « qui part de la nature, qui commence par elle, ne trouve pas de Dieu, car il est le premier ou bien n'est pas (50). » Mais, en même temps, il renvoyait son contradicteur à des déclarations contenues dans d'autres de ses écrits d'où il ressortait que « pour celui qui ne voit pas Dieu, la nature n'a point de visage » et que « pour lui elle est une absurdité sans raison, ni cœur, ni volonté, une sombre monstruosité sans forme qui donne une forme, un néant qui, à l'infini, ne fait, avec du néant, que des images sans original, selon de seules images, nuit mère épouvantable donnant naissance seulement, d'éternité en éternité, à des apparences et à des ombres (51). » Ce passage apportait un notable adoucissement à ce qu'il y avait de catégorique, voire d'outré dans le passage incriminé de Des choses divines. Et le fond exact de la pensée de F.-H. Jacobi doit être cherché dans cet aveu de la préface du tome IV, 1 des Œuvres : « Le commerce de la nature devait m'aider dans le commerce avec Dieu, mais je ne voulais pas demeurer éternellement dans la nature, y apprendre à me passer de Dieu et à l'oublier (52). » Mais précisément parce que, considérée pour soi seule, la nature cache Dieu et en détourne, alors que, considérée à partir de Dieu, sous l'angle des choses divines, tant par ce qu'elle est que par ce qu'elle n'est pas, elle prend son sens vrai,

(49) Cf. *op. cit.*, p. 275.

(50) Cf. S. W., t. IV, 1, p. XL.

(51) Cf. S. W., t. III, p. XII.

(52) Cf. S. W., t. IV, 1, p. XXI.

elle contient bien une révélation de Dieu et une invitation à se convertir vers lui (53).

Peut-on maintenant aller plus loin et F.-H. Jacobi, que nous avons vu admettre des révélations intérieures et extérieures, va-t-il franchir une dernière étape et admettre une révélation positive déterminée, historique, reposant sur un fait ? En d'autres termes, va-t-il faire siens des dogmes précis, une foi définie qui ne soit pas que théisme ? Du sentiment religieux va-t-il passer à la religion ? Dieu existe : mais qui est-il ? Questions qui contreviendraient au tempérament philosophique et religieux même de F.-H. Jacobi si l'on entendait y donner des réponses conformes aux exigences d'une science et d'une spéculation théologiques strictes ; mieux vaudrait renoncer immédiatement à les poser si on ne voulait pas se contenter d'avance d'indications parfois un peu sommaires. « La lumière est dans mon cœur, écrivait F.-H. Jacobi à Hamann le 16-VI-1783, mais, dès que je veux la transporter dans l'entendement, elle s'éteint. Laquelle des deux clartés est la vraie, celle de l'entendement qui nous présente, il est vrai, des formes définies, mais derrière elles un abîme sans fond ou celle du cœur qui nous donne, sans doute, les espérances sur l'au-delà, mais qui ne nous fournit point de connaissance distincte (54) ? »

Il semble que la première affirmation en ce domaine,

(53) F.-H. Jacobi déclare encore (S. W., t. VI, p. 208 sq.) : « Où la nature a-t-elle une fin ? Elle a une fin là où commence la liberté. C'est précisément cette fin que je cherche. Je recherche les miracles comme d'autres la science qui extirpe tous les miracles. Celui qui met fin aux miracles n'est pas mon ami... Ce qui se produit par nécessité, nous ne pouvons l'admirer ; nous nous en étonnons seulement beaucoup comme devant une haute montagne ou devant la mer qui s'étend à perte de vue. Mais nous ne pouvons vraiment admirer que ce qui est ou semble un miracle. » On comprend alors le jugement de Goethe dans une lettre à Fries, du 31-I-1812 « Certes, à mon gré, il porte quelque peu atteinte à la nature, comme on dit ; mais je ne lui en fais pas grief. Etant donné sa nature et le chemin qu'il a pris de tout temps, son Dieu doit se séparer toujours davantage du monde alors que le mien s'unit toujours plus étroitement à lui. »

(54) Cité L. B., p. 81.

après celle de l'existence même de Dieu, est que Dieu n'est pas une substance, Grund, Ungrund ou Urgrund. « Supposons que la vérité dépassant toutes les vérités consiste en ce que j'arrive à l'idée suivante : le fondement de tout est je ne sais quelle espèce de substance qui, sans dessein, se donne à soi-même du travail, à partir de soi, d'éternité en éternité et cette substance, avec son activité vide de pensée, est la seule existence tandis que tout ce qui est différencié, déterminé, pensant et intentionnel est seulement chimère ; quelqu'un pourrait-il s'estimer heureux en la possession et la jouissance d'une telle vérité ? Une vérité qui le tue, l'anéantit, l'homme ne peut ni la chercher ni l'aimer (55). » A la différence de tant de ses contemporains, F.-H. Jacobi ne cédera donc pas à la tentation d'abstruses et captivantes méditations sur l'être divin qui, à des degrés divers, sont des essais de constituer une science de Dieu alors que Dieu ne saurait être objet de science, à moins de n'être plus Dieu.

Mais ce Dieu, qui n'est pas substance, est une personne. L'anthropomorphisme de F.-H. Jacobi ne pourra étonner que ceux qui espéraient de lui, à tort, quelques profondes méditations, mais non point ceux qui se souviennent de sa sympathie pour M. Claudius. Cet anthropomorphisme, exigé par le cœur, n'est ni grossier ni vulgaire ni inconscient de ses frontières si, pour son image de Dieu, il adopte les traits habituels : amour, puissance, volonté, providence, paternité. En reprenant à son compte cette énumération des attributs de Dieu — ce sont avant tout, remarquons-le, des attributs moraux —, en restant ainsi dans les limites d'une foi aussi élémentaire que celle du charbonnier, F.-H. Jacobi donne nettement à entendre que sa religion, élan du cœur, effusion du sentiment, ne peut s'adresser à un Dieu aux qualités mûrement pesées, à un être sublimé au cours de longues cogitations. Une religion positive lui est nécessaire : « Je vous demande quelque indulgence, écrit-il à l'un de ses correspondants, Schlosser, le 8-XII-1777, pour ceux qui, comme moi, ne savent pas se tirer d'affaire sans une religion positive. Notre faute consiste à ne pas comprendre comment une religion de la raison pure pourrait être une religion raisonnable. Car la raison véritable

(55) Cf. S. W., t. IV, 1, p. XVIII.

reconnâit ses limites... Elle se rend compte qu'elle ne peut produire une connaissance de Dieu, du monde et de nous-mêmes telle que l'exige cette relation qui, seule, peut être appelée religion (56). »

Cette religion positive qui ne peut être seulement théisme philosophique ou sentimental est naturellement le christianisme. « Vous croyez, écrit-il dans la lettre que nous venons de citer, que l'abolition de la foi chrétienne est une entreprise hautement avantageuse pour l'honneur et le bonheur de l'humanité. Mais nous croyons précisément le contraire. »

Et F.-H. Jacobi de donner deux motifs à son option : « Le Christianisme est essentiellement anthropomorphique, il enseigne seul un Dieu qui crée le monde par un acte de science et de volonté ; le panthéisme est cosmothéiste (57). » « Je confesse le christianisme en affirmant que ceux qui divinisent la nature nient Dieu » (58) : le christianisme est anti-panthéiste. Mais, si, comme l'on y a souvent et justement insisté, le christianisme est un fait et une personne bien plutôt qu'une théorie, on ne peut s'empêcher de trouver que ce christianisme s'écarte quelque peu de cette stipulation essentielle pour risquer de devenir ce qu'il n'est pas avant tout : une philosophie.

Cependant il ne faut pas être trop strict. Au reste F.-H. Jacobi ne proteste-t-il pas de son christianisme à la fin de *Des choses divines* ? Ne fait-il pas siennes des déclarations passionnées dont la personne de Christ est le centre ?

Peut-être ne met-il pas assez vigoureusement en valeur la notion chrétienne cruciale de péché originel ? Sans doute son piétisme était trop sentimental pour qu'il le pût. Mais faire de l'aspiration au bien une forme de la révélation, n'est-ce pas reconnaître que la pratique du bien n'est pas notre fait ? Et, si, dans une polémique avec F. Schlegel, F.-H. Jacobi trouve « l'ancienne explication de l'existence du mal par une pure chute absolue » peu satisfaisante (59) et s'il estime que « cette corruption entrée après coup dans la Création est un moyen désespéré dont la raison permet au

(56) Cité L. B., t. 39.

(57) Cf. S. W., t. IV, 1, p. XLIX.

(58) Cf. S. W., t. IV, 1, p. XXV.

plus qu'on s'en saisisse, sans le conseiller nullement, bien moins encore l'ordonner » (59), il ne nie pas cependant chute et péché.

Peut-être aussi ne s'explique-t-il pas assez nettement sur la nécessité de la rédemption par l'incarnation. Sans doute encore. Mais ne considère-t-il pas le Fils comme le soutien dont l'homme ne saurait se passer, quand il écrit à Herder le 13-XI-1784 : « Que serait la religion sans un Christ, sans un lien tout proche et certain de ce qu'il y a de plus bas et de ce qu'il y a de plus élevé ? Un Dieu sans compassion ne pourrait pas me relever, me redresser, me consoler, moi qui suis une créature qui souffre et qui compatit si intimement (60). » Ne devine-t-il pas que Christ est pour les pécheurs la possibilité de continuer leur existence en nouveauté de vie quand il écrit à F.-L. Stolberg, le futur converti au catholicisme, le 29-I-1794 : « Si la religion chrétienne est sublime, au-dessus de toute comparaison, au-dessus de toutes les autres religions, c'est qu'elle enseigne un miracle continué dont chacun peut avoir l'expérience : la régénération de l'homme par une force supérieure (61). » Dire, dans la préface de *Des choses divines*, que l'histoire universelle est prise dans l'histoire du christianisme n'est-ce pas mettre Christ au centre même du temps ? Ce sont là autant de déclarations où s'attestent sans du péché et besoin de rédemption. Mais, évidemment, elles n'ont pas la netteté que semblait permettre d'attendre l'expérience du piétisme.

Aussi bien F.-H. Jacobi avouait-il ce qu'il y avait de timidité dans sa foi chrétienne : « Ma propre foi n'est pas un roc, confiait-il à Schlosser le 17-I-1791 ; le jugement dernier doit venir un jour ou bien je ne vois rien de mieux que de nous rompre le cou (le plus tôt sera le mieux) et de mettre ainsi fin à cette chose absurde, dégoûtante et infâme

(59) Cf. S. W., t. III, p. XXII.

(60) Cf. S. W., t. III, p. 499. Ailleurs (*Aus Jacobis Nachlass*, t. I, p. 81), il écrit : « Nous ne pouvons devenir Dieu ; nous ne devons devenir le diable. Que nous reste-t-il si ce n'est d'être disciples de Christ ? Amour, foi, obéissance : c'est le grand mécanisme qui nous fera arriver à la liberté, la vraie vie. »

(61) Cité L. B., p. 93. On voit ici l'influence de la conviction d'origine pélagienne d'une effusion de l'énergie divine en l'homme.

qu'on appelle humanité. » A un autre correspondant il confessait un peu plus tard, le 24-III-1794, en termes presque kantien parfois : « Il faut que je sois convaincu de cette vérité : je n'ai qu'à remplir mon devoir et un être suprême se charge de conduire tout pour le mieux sans que je m'en inquiète. Mais comment arriver à cette conviction ? L'expérience dirait plutôt le contraire. Croyons donc en la Bible. Et si la Bible est un livre comme un autre ? Alors je ne vois plus de remèdes aux maux de l'humanité et je vote pour la fin du monde (62). » Mais pourquoi ne pas retenir plutôt le cri qui s'échappe dans une lettre à Reinhold, datée de l'automne 1818, donc quelques mois avant la mort de son auteur : « C'est bien volontiers que j'échangerais mon fragile christianisme philosophique contre un christianisme historique positif et je ne comprends pas que, cependant, cela n'ait pas encore pu avoir lieu de ma part (63). » Cette prudence dans la caractéristique de sa foi chrétienne est tout à l'honneur de F.-H. Jacobi, car il y perçoit le sentiment de l'importance de toute conversion ; elle autorise peut-être également à se demander si, au fond, son christianisme ne fut pas plus historique et moins philosophique qu'il ne le voulait penser (64).

(62) Cité L. B., p. 70.

(63) *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*, hrsg. L. JONAS und W. DILTHEY (Berlin, 1858-1863), t. II, p. 349.

(64) F.-H. Jacobi ne cachait pas que les théologies valaient pour lui surtout par leur côté mystique. « Je tiens toutes les théologies pour vraies par leur côté mystique, écrivait-il à Stolberg le 29-I-1794, et toutes pour également fausses par leur côté non mystique bien que, à un autre point de vue, je ne les déclare pas toutes également ineptes et pernicieuses. Selon moi, les différentes dogmatiques ont le même rapport à la crainte de Dieu et à la vertu que les différences d'États au principe de la sociabilité. » Cette prédilection pour l'expérience mystique aux dépens de la pensée dogmatique devait rapprocher F.-H. Jacobi et Lavater. Mais l'expérience mystique de Lavater est christocentrique et elle l'est, comme Goethe l'apprendra, au point d'anathématiser quiconque n'a qu'une foi tiède ou réservée dans le Christ historique : aussi Lavater ne put-il lier partie avec F.-H. Jacobi qui lui écrivait : « Dans la mesure où le christianisme est mysticisme, il est pour moi la seule philosophie de la religion qui puisse se concevoir ; mais je m'en sors d'autant moins avec la foi historique. » (*Auserlesener Briefwechsel*, t. II, p. 55). Ainsi F.-H. Jacobi n'a pas de place dans le mouvement mystique chrétien senti-

Mais cette réserve, voire cette ambiguïté allait l'exposer à des attaques menées de deux côtés à la fois par chacune des deux grandes confessions chrétiennes.

Dans les milieux protestants, que gagnait de plus en plus un libéralisme tel que le pasteur Schleiermacher pouvait écrire la totalité de ses Discours sur la Religion sans que le nom de Dieu, à plus forte raison celui de Christ y fussent mentionnés, quelque émotion se manifestait : la théologie rationaliste ne trouvait pas son compte dans cette opposition de la science et de la religion et ne pouvait-on craindre que F.-H. Jacobi ne passât bientôt au catholicisme, augmentant une liste de convertis qui sans cesse s'allongeait (65)? Ainsi Boulerwerk, à qui F.-H. Jacobi se réfère dans ses écrits, lui écrivit, le 18-X-1800, pour lui demander comment il ne s'était pas converti au catholicisme. Et même dès 1782, celui qui n'était encore que l'auteur de Woldemar et d'Alwill, — il y était cependant porté au crédit du protestantisme de fournir plus d'hommes d'affaires, d'artistes, d'inventeurs, de donner plus de courage aux soldats que le catholicisme, — dut prier l'éditeur J.-H. Campe, dans une lettre du 1-XI-1792, de faire spécifier dans la Gazette de Hambourg qu'« il était bien éloigné de vouloir favoriser hiérarchie ou superstition ». On semblait redouter le pire de cet irrationnaliste à la pensée un peu floue, à la foi mal définie (66).

Dans les milieux catholiques on avait peut-être mis quelques espoirs dans le penseur qui recommandait le saut

mental puisque Christ n'est pas au centre de sa vie affective et il n'en a pas non plus dans le mouvement mystique chrétien spéculatif puisqu'il repousse toute tentative d'élaborer conceptuellement l'expérience mystique. Le terrain où il se place en ce domaine est donc quelque peu mal défini et mouvant.

(65) Cf. D. A. ROSENTHAL : *Konvertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert* (Regensburg, 1889-1892).

(66) Mais en même temps dans le camp protestant — et c'est là une preuve de plus de la diversité des interprétations dont la pensée de F.-H. Jacobi est susceptible — le philosophe Fries, l'un des instigateurs des *Jeux* et des autodafés de la Warthburg, félicitera l'auteur de *Des choses divines*, dans une lettre du 3-II-1812, d'avoir rompu avec toute révélation positive et de ne faire appel qu'au sentiment en matière de convictions religieuses. Cf. *Auserlesener Briefwechsel*, t. II, p. 73.

périlleux, une foi simple sans prétention au libre examen : n'était-il pas président de l'Académie des Sciences de Munich, la ville où, au début du XIX^e siècle, la pensée catholique va connaître un éclatant renouveau ? Mais on ne pouvait pas non plus ne pas le trouver un peu hésitant : son spiritualisme chrétien était un peu amorphe, sa position entre ce qu'il appelait l'idéalisme et le matérialisme religieux dans la préface de Des choses divines manquait de rigueur ; peut-être connaissait-on certains passages de sa lettre du 29-I-1794 à F.-L. Stolberg où il déclarait : « Je tiens toutes les théologies pour vraies par leur côté mystique et toutes pour également fausses par leur côté non mystique bien que, à un autre point de vue, je ne les déclare pas toutes également pernicieuses. Selon moi les différentes dogmatiques ont le même rapport à la crainte de Dieu et à la vertu que les différentes formes d'État au principe de la sociabilité... » Et l'on devait alors estimer que sa doctrine de la révélation était bien fragile, qu'elle manquait de quelques états dogmatiques qui pussent en assurer la solidité et la rectitude. Telle fut l'opinion de l'un de ceux qui, après sa propre conversion, s'appliqua à repenser le christianisme catholique : F. Schlegel. Dès 1812, dans la critique de Des choses divines publiée dans sa revue Le Musée allemand (Deutsches Museum) il déplorait que F.-H. Jacobi, tout en renvoyant certes partout à la révélation intérieure, ne fût point sa place à la révélation historique positive et la tolérât tout au plus comme un réceptacle et un instrument indispensables à l'homme : l'historique n'était-il qu'un mal nécessaire et un accessoire désolant ? Cet article insistait également sur ce que le terme même de révélation de la raison (Vernunftoffenbarung) cachait de danger latent : la raison, cette raison déchue depuis le péché adamique, allait donc reparaître et cela dans une pensée chrétienne, plus simplement même, religieuse ; ainsi pour F. Schlegel les meilleurs hésitent et, malgré les adjurations du prophète Elie, ils ne se décident pas à suivre le Seigneur s'il est Dieu ou Baal si c'est lui qui est Dieu (67).

(67) Cf. F. SCHLEGEL : *Neue philosophische Schriften*, p. 263.

A ces objections, pleines de l'ardeur déçue d'un néophyte, F.-H. Jacobi répondait bien, d'une part, que, pour lui aussi, il ne fallait pas hésiter à condamner une raison qui, entendant et écoutant sa seule voix à elle, serait uniquement ratiocination vide, — critique et critiqué étaient donc ici d'accord — mais, d'autre part, — et c'était là presque le point essentiel pour son critique — après avoir cité textuellement les lignes de son opposant où la révélation positive était déclarée la seule barrière contre les erreurs et les errements du chimérisme (Schwärmerei), il se contentait de renvoyer à ce qu'il dit lui-même dans Des choses divines de l'huître du christianisme, ce qui équivalait quelque peu à esquiver la discussion ou du moins à refuser les précisions demandées. Ce n'était point pour satisfaire F. Schlegel : aussi, lors de la publication des Œuvres, qui fut achevée après la mort de F.-H. Jacobi par son ami Köppen, reprit-il, dans les Annales viennoises de littérature (Wiener Jahrbücher der Literatur), ses réflexions ; il en profitait certes pour intervenir dans le débat avec Schelling et exposer sa propre pensée : mais il renouvelait aussi ses objections passées contre l'importance exclusive reconnue à la révélation intérieure aux dépens de la révélation historique qu'elle implique cependant et il affirmait que, par « dilettantisme », F.-H. Jacobi avait manqué, comme Luiher, comme Kant, comme Fichte, comme Schelling, comme Hegel à sa véritable mission qui était d'être l'instigateur d'une philosophie chrétienne. Ces rapprochements étaient incontestablement flatteurs, cependant la déclaration finale de faillite n'en était que plus sévère.

Ainsi donc le penseur qui, pour résoudre les problèmes métaphysiques, conseille et pratique la méthode du saut périlleux, ne peut, dans le domaine des choses religieuses, finalement s'y soumettre. L'expérience est déterminante et décisive pour son attitude philosophique ; elle ne l'est pas assez pour que son attitude religieuse soit confession d'une foi théologiquement définie plutôt que religiosité. Malgré Pascal, qu'il contribuera à faire connaître en Allemagne, F.-H. Jacobi ne s'embarquera pas, ne pariera pas de tout son être, décidément pour le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, encore moins pour le Dieu d'une Église chrétienne

particulière : nous voulons dire que, dans l'affirmation de sa croyance chrétienne, il ne met pas l'ardente et totale conviction qu'il apporte dans l'articulation de ses conceptions philosophiques et que — illustrons d'un exemple notre énonciation — on devine en lui un sentiment fail à la fois d'admiration et de circonspection à l'égard de chrétiens comme M. Claudius ou Lavater : il regrette de ne pouvoir adopter leur profession spontanée et complète et, en même temps, il paraît hésiter à les suivre. Cette retenue ne peut être simplement constatée une fois de plus : il importe d'essayer d'en déterminer l'origine, ce qui nous permettra également de délimiter quelque peu le rayonnement et l'influence possibles de F.-H. Jacobi dans le domaine religieux.

Il peut sembler surprenant au premier abord que l'influence du piétisme n'ait pas entraîné F.-H. Jacobi à faire sien sans réserve un christianisme positif : car, d'une part, il n'eut jamais un mouvement de révolte contre les insuffisances intellectuelles du piétisme dont, au contraire, la nature émotionnelle fut toujours goûtée par lui avec une certaine délectation et dont nous savons l'influence sur son tempérament spirituel et intellectuel et, d'autre part, il n'est piétisme non altéré qui ne mène à l'adhésion intime à la personne historique de Christ et à la foi en l'Incarnation rédemptrice. Seulement, outre que le piétisme peut favoriser, comme nous l'avons indiqué précédemment, le développement d'un type caractérologique sentimental et émotif séculier, il n'a guère de place pour ce qui est pensée dogmatique et spéculative. Il met tellement l'accent sur la nécessité de l'expérience personnelle du contact avec la personne de Christ que, qui n'a pas fait cette expérience avec assez d'intensité ou l'a faite avec une intensité à son sentiment pas assez concluante, peut hésiter à se déclarer chrétien et attendre ce moment crucial de la seconde naissance sans oser en préparer la venue par la méditation de données plus intellectuelles. Ceux qui connurent F.-H. Jacobi notent chez lui l'existence d'une inhibition à cet engagement définitif qui serait due à ce que jamais il ne put établir l'unité dans sa vie intérieure. Une lettre à Hamann du 19-X-1784 ne contient-elle pas ce cri : « Je crois, Seigneur, viens en aide à mon incrédulité » ?

Les uns parlent alors d'une sorte de duplicité. Cette

tiédeur, dira Schelling (68) a provoqué la ruine de notre époque en matière religieuse et il continuera plus nettement : « Ajoutez-y l'auréole de maître très zélé de religion, voire de christianisme dont il (F.-H. Jacobi) s'est nimbé et grâce à laquelle il a même trompé plus d'une âme pleine de ferveur religieuse tandis qu'il sourit, je ne veux même pas dire de la foi, mais de la simple représentation d'une révélation immédiate, de la divinité de Christ et de l'Écriture. De tels hypocrites, de tels hommes qui, dans le monde, passent pour des têtes éclairées de pensée libre et auprès des enfants de Dieu pour des croyants, ces gens qui veulent servir tout à la fois Baal et Christ, ils furent toujours et demeurent pour moi un objet d'abomination... Lorsque je ne concevais pas une religion divinement révélée, je n'en faisais pas mystère ; lorsque je n'avais pas encore la profonde conviction que j'ai actuellement, je me taisais. » Et, quand F. Schlegel met F.-H. Jacobi en présence de la même alternative, du même choix dans sa critique de *Des choses divines*, il use de termes moins brutaux peut-être, mais qui ont le même sens : l'auteur de *Woldemar* semble bien être demeuré pour lui ce qu'était, en 1796 déjà, le personnage central de son roman : « Un voluptueux de l'esprit (69). »

(68) Cf. Schelling à Georgii, 8-XII-1812, in : *Aus Schellings Leben in Briefen*, hrsg. G. L. Plitt (Leipzig, 1865-1870, 3 vol.), t. II, pp.330-332.

On pourrait estimer, vu la date de cette lettre écrite en pleine polémique, que Schelling pèse mal ses mots. Cependant, encore dans les cours d'histoire de la philosophie moderne de 1827 (*S. W.*, t. I, 10, p.168 sq.), il sera question de « la position équivoque de l'auteur en présence des devoirs les plus hauts de l'entendement humain » et les débutants sont mis en garde contre « un amollissement que ne réparent pas des manifestations sentimentales extatiques ».

(69) C'est en 1796 que F. Schlegel publia sa caractéristique de Jacobi qui parut dans la revue *Deutschland*, cf. F. SCHLEGEL : *Prosaische Jugendschriften*, t. II, p. 72 sq. Dans la même critique F. Schlegel considère F.H. Jacobi comme un « sophiste » pour qui la vérité n'a pas une valeur absolue et qui soumet la vérité à ses désirs.

Hegel (*S. W.*, t. XV, p. 544) sera encore plus net et plus sévère : « L'expression *foi*...a l'avantage particulier de rappeler la foi religieuse chrétienne, de paraître l'inclure ou, même aisément, de sembler l'être... Mais il ne faut pas que l'apparence induise en erreur quant à ce qui peut s'insinuer grâce à la seule similitude des mots et il faut bien maintenir

D'autres constatent seulement une dualité. Perthes, que F.-H. Jacobi appelait « son brave fils », affirme : il « a lutté avec Dieu, fréquemment, et il a beaucoup prié, mais il ne lui fut pas donné de naître une seconde fois...

Toujours F.-H. Jacobi s'est opposé aux philosophes de ce temps comme croyant et aux chrétiens professant une foi historique comme philosophe. Cependant son activité se sentait mieux chez elle auprès des philosophes » (70).

Mais F.-H. Jacobi ne se rendait-il pas compte lui-même de tout cela, qui écrivait à Reinhold : « Je suis par l'entendement complètement un païen et, par tout le sentiment un chrétien ; je nage entre deux eaux qui, pour moi, ne veulent pas s'unir afin de me porter ensemble ; au contraire, tandis que les unes me soulèvent sans cesse, les autres, sans cesse, me jettent en même temps vers le fond (71). » Ainsi l'entendement résiste chez lui à admettre le christianisme, qui ou bien est historique ou bien n'est pas, alors que le sentiment le pousse à le professer ; ce que cette déclaration oppose, sans conciliation, c'est certes le savoir rationnel et la foi religieuse, mais également le christianisme positif avec ses dogmes et ses obligations intellectuelles et morales et la foi qui serait simple élan ou épanchement du cœur.

Pour échapper au danger que cache toute philosophie rationaliste, voire toute réflexion discursive, F.-H. Jacobi appelle sentiment et foi au secours. Mais en lui quelque

la différence... La foi même en ce sens prétendu philosophique... est une détermination entièrement formelle, qu'il ne faut pas confondre avec la plénitude spirituelle de la foi chrétienne. » Ailleurs (S. W., t. I, p. 74, p. 78) Hegel écrit encore : « L'intérêt des écrits de Jacobi repose sur cette musique, résonance et écho d'idées spéculatives ; mais... elle demeure seulement sonorité et ne peut se développer pour devenir ce que l'on attend où il est question de science : mot scientifique articulé (Logos)... L'affaire de Jacobi est précisément de remplacer les idées philosophiques par les expressions et les mots qui ne doivent être l'objet ni de la science ni de l'entendement. Ils pourraient bien avoir aussi un sens philosophique, mais Jacobi polémique justement contre la philosophie où l'on prend cela au sérieux et où est exprimée leur signification philosophique. »

(70) Cf. Perthes à F. Schlegel 24-I-1823, in : *Briefe von und an F. Schlegel*, hrsg. J. Kürner, Berlin, 1926, p. 259 sq.

(71) Cf. F. H. Jacobi à Reinhold, 8-X-1817.

chose demeure alors qui n'est pas satisfait : la pensée conceptuelle. Elle l'est d'autant moins qu'il se complaît davantage dans l'état d'âme du sujet croyant, sans se préoccuper de déterminer strictement l'objet de sa foi. Il lui suffit d'avoir la conviction que l'Autre existe et qu'il peut accéder à lui. Certes il ne peut pas ne pas y avoir de l'ineffable dans l'expérience mystique : mais, comme par crainte de retomber dans le danger et le péché du savoir logique, F.-H. Jacobi s'abstient, intentionnellement presque, de toute indication trop définie. Certes toute expérience mystique brûle des étapes, habituelles et nécessaires autrement, pour progresser vers Dieu : mais elle n'exclut pas qu'ensuite on y revienne et pour soi et pour les autres, qu'on s'efforce de déterminer, même imparfaitement, la nature de l'être avec qui l'on s'est senti uni, les voies qui ont mené jusque-là.

Donc, fait grave et douloureux déjà pour F.-H. Jacobi lui-même, sa vie intérieure est déchirée d'un schisme où s'opposent pensée et foi, mais, de plus, on ne peut s'interdire de remarquer que cette religion trop encline à rester dans le flou et le négatif n'offre aucune base ferme à la pensée, est privée ou plutôt se prive de toute ouverture et de toute perspective intellectuelles. Dans un moment d'humeur, F. Schlegel qualifie F.-H. Jacobi de « vieille perruque philosophique » (72) : jugement un peu rude certes, mais qui contient quelque vérité pour qui songe au renouveau que connaît, au début du XIX^e siècle, la philosophie allemande grâce aux catholiques et aux protestants qui pensent leur christianisme et, par delà l'existence, essaient de percer jusqu'à l'essence. Mais, en 1795 déjà, W. von Humboldt avait souligné que « le sentiment n'est un guide sûr que lorsque l'entendement l'a perfectionné » (73).

Sans doute, lorsque Kant, dans un opuscule de 1796, s'en prenait à ceux qui se dispensaient de fournir les titres de leurs idées et qui voulaient introduire un nouveau ton en philosophie ; lorsqu'il leur donnait ironiquement pour mot d'ordre : « Vive la philosophie par sentiments qui nous

(72) Cf. F. Schlegel à A. W. Schlegel, 24-X-1808, in : *Krisenjahre der Frühromantik*, hrsg. J. Körner (Brünn, Wien, Leipzig, 1936), t. I, p. 641.

(73) Cf. W. v. HUMBOLDT, *S. W.*, t. I, p. 360.

conduit tout droit à la chose même ! Foin de la ratiocination par concepts ! », F.-H. Jacobi pouvait estimer qu'il n'était pas de ceux qui « se croient distingués dans la mesure où ils croient ne pas devoir travailler », de ceux qui, forts de leur prétendue génialité, se contentent d'écouter l'oracle en eux, de ceux qui confondent la théophanie, qui fait de l'idée platonicienne une idole qui ne peut être qu'idolâtrie, et la théologie, qui, parlant de concepts de notre propre raison, pose un idéal qui contraint à l'adoration puisqu'il jaillit des devoirs les plus sacrés indépendants de la théologie (74). F.-H. Jacobi pouvait ne pas se sentir touché par ces allusions : ce n'est pas lui surtout qu'elles avaient en vue, elles s'en prenaient à une méthode et à un ton philosophiques que ses longues discussions et ses minutieuses investigations adoptaient fort peu. Surtout il entendait bien distinguer philosophie et religion. Et cependant, passant de la philosophie à la religion, un autre contemporain, Schelling n'avait-il pas quelque droit de remarquer à propos de la subjectivité inhérente à la conception de F.-H. Jacobi : « Un savoir immédiat d'un Dieu personnel ne peut être qu'un savoir lui aussi personnel, reposant comme tout savoir de cette sorte sur un commerce, sur une expérience réelle. Mais cela n'a point de place dans la philosophie..., n'est point affaire de la raison (75). »

Il n'aurait servi de rien à F.-H. Jacobi de répondre que l'on ne parlait pas de la même raison que lui et que, pour Dieu, le savoir médiat était incompetent ; il ne lui aurait servi de rien de faire taire le païen en lui, car il ne pouvait lui échapper que sa religion sans précision ni détermination rationnelles, historiques et objectives était privée de toute extension possible en dehors du sujet croyant. « L'on écrit souvent des choses que l'on ne prouve qu'en obligeant tout le monde à faire réflexion sur soi-même et à trouver la vérité dont on parle. C'est en cela que consiste la force des preuves de ce que je

(74) Cf. KANT : *Von einem neuerdings erhobenen Ton in der Philosophie* (1796).

(75) Cf. SCHELLING, *S. W.*, t. I, 8, p. 81. F.-H. Jacobi n'y contredisait d'ailleurs pas qui reconnaissait (*S. W.*, t. IV, 1, p. XVII) que sa philosophie est personnelle et qu'il ne peut en être autrement chez ceux dont la philosophie est religion.

dis », écrit Pascal dans le Discours sur les passions de l'amour (76). F.-H. Jacobi pouvait, à la rigueur, prétendre adopter une semblable méthode pour communiquer sa religion. Il subsiste cependant qu'on ne trouve rien chez l'auteur de *Des choses divines* qui puisse rappeler l'apologétique pascalienne avec ses considérations et ses mises en demeure logiques, ses appels à des données historiques, son unité qui inclut la raison une fois qu'elle est délimitée dans sa fonction, son refus d'opposer à jamais religion et philosophie, son effort d'objectivité conquérante. Le chrétien pour qui « toute dignité consiste en la pensée » ne peut rejeter irrémédiablement dans l'athéisme toute science ; les philosophes avec leur Dieu ne sont pas incapables d'être rendus dignes du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; « il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison » (77).

Néanmoins les reproches mêmes que l'on adresse à l'attitude prise par F.-H. Jacobi dans le domaine religieux ne doivent pas faire oublier les apports positifs dus, dans les mêmes limites, à ce dualisme subjectiviste.

Le dualisme de la science et de la foi a le défaut inhérent à tout dualisme de ne pas satisfaire le besoin d'unité congénital à l'esprit (78). Du moins permet-il de mettre

76) Cf. PASCAL, éd. Hachette, Paris, 1911, p. 129. Dans sa critique de *Woldemar*, W. von Humboldt remarque de même : « Dans une telle théorie il n'y a d'autre moyen de convaincre que de mettre autrui justement dans la situation où j'ai moi-même pris conscience d'une telle intuition. La flamme qui doit luire ici ne peut être allumée que par la flamme qui brûle déjà. »

(77) Cf. PASCAL, éd. Hachette, Paris, 1914, p. 414.

(78) Cf. Goethe à Knebel, 8-IV-1812 : « Que les choses dussent prendre cette fin avec Jacobi, je le prévoyais depuis longtemps et j'ai assez souffert moi-même sous l'influence de sa nature étroite et pourtant toujours remuante. Qui ne peut se mettre dans la tête que l'esprit et la matière, l'âme et le corps, la pensée et l'étendue ou... la volonté et le mouvement sont et resteront les doubles éléments nécessaires à l'Univers, ayant tous deux un droit égal à revendiquer et, pour ce motif, pouvant tous deux être considérés comme représentants de Dieu, celui, dis-je, qui ne peut s'élever jusqu'à cette conception aurait dû renoncer depuis longtemps à la pensée et employer ses peines à conquérir les vulgaires applaudissements du monde. »

clairement en valeur la nature spécifique de la foi et d'éviter toute confusion entre l'humain et le divin : par là Dieu est comme restauré dans la majesté que le rationalisme risque et menace de restreindre et que, de fait, l'Aufklärung avait gravement méconnue et altérée. Au moment où le rationalisme s'en prenait à toute orthodoxie — nous ne pensons pas seulement à l'orthodoxie chrétienne, mais à cette orthodoxie qui est la condition sine qua non de toute religion qui veut rester fidèle à soi-même et ne se contente pas d'être une sublimation de données humaines — la délimitation proposée par F.-H. Jacobi pouvait être particulièrement fructueuse et nécessaire ; elle l'eût été bien davantage s'il avait suivi pleinement la voie suggérée par Hegel qui, faisant en 1813 pour les Annales de Heidelberg (Heidelbergische Jahrbücher) la critique du tome I de ses Œuvres, précisait : « Seule la révélation historique a un Dieu personnel et vivant qui n'est pas le produit arbitraire de la raison humaine : il descend dans la forme indispensable pour nous... afin de nous devenir concevable et en même temps il reste néanmoins l'Inconcevable, demeure réellement Dieu (79). » A un protestantisme en particulier qui n'avait que trop tendance à se laïciser et à se dénaturer, F.-H. Jacobi pouvait rappeler, par sa rupture avec l'intellectualisme, le prix des véritables valeurs religieuses.

De même ce qu'il y avait de subjectif, peut-être de trop subjectif dans sa conception religieuse constituait un élément certain de régénération de la vie religieuse. A un catholicisme qui, faute de théologiens marquants à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècles, risquait de devenir formalisme ritualiste (80) comme à un protestantisme qui, par excès de réflexion, risquait de devenir pure spéculation intellectualiste, F.-H. Jacobi conseillait de ne pas faire fi des trésors du sentiment religieux : toute vie religieuse pour lui repose sur une expérience personnelle intime et sur une assimilation, une intériorisation de données

(79) Cf. HEGEL, S. W., t. XVI, p. 215.

(80) Certains catholiques, comme F. von Baader, parleront de bigoterie et d'ignorantisme ; d'autres déploreront la décadence de la pensée et de la théologie catholiques et s'appliqueront, comme Möhler, à les raviver et à les ranimer.

hétérogènes à l'homme. Il n'y a de vie religieuse que là où le sujet croyant se sent en contact avec son Dieu ; Dieu n'est plus seulement une valeur, mais une réalité. Ainsi, avant Schleiermacher, F.-H. Jacobi libérait la subjectivité protestante du formalisme kantien, annonçait que le sentiment religieux est avant tout un sentiment de dépendance vivante et vitale si, en même temps, il se distinguait par avance de l'auteur des Discours sur la religion par sa rupture avec tout panthéisme et tout immanentisme, par la place faite à la transcendance.

« Croyant sceptique, sceptique croyant » (81), F.-H. Jacobi n'ignore pas que l'homme ne doit pas confondre ce qui lui est découvert par la révélation et ce qu'il découvre lui-même par la connaissance et il redoute que, si toute connaissance véritable ne peut être que connaissance de l'être, elle ne devienne impossible lorsque l'être est objectivité, lorsque le lien du sentiment unissant le moi au toi est modifié ou coupé. La foi, précisément, connaît subjectivement ; elle est l'ouverture à un monde de l'être. Mais comment, si ce n'est par une survivance du rationalisme que nous avons signalée, échappe-t-il à F.-H. Jacobi que le sentiment a une part même dans les connaissances et les jugements objectifs et comment ne voit-il pas qu'entendement et sentiment constituent comme deux pôles distincts, mais pris dans une même unité, celle de notre vie intérieure ? Si on respecte cette unité sans confusion, il en résulte une incitation et une fécondation réciproques pour le plus grand profit de cette vie ; si on rompt cette unité, cette vie est faussée, elle se déchire et se dessèche. « Je ne m'arrête point à examiner », écrit Saint-Martin, le Philosophe inconnu que M. Claudius, l'ami de F.H. Jacobi, fit connaître à l'Allemagne, « si, dans la conduite ordinaire de l'homme, sa volonté attend toujours une raison décisive pour se déterminer ou si elle est dirigée par l'attrait seul du sentiment ; je la crois susceptible de l'un et de l'autre mobiles ; et je dirai que, pour la régularité de sa marche, l'homme ne doit exclure ni l'un ni l'autre de ces deux moyens, car autant la réflexion sans le sentiment le rendrait froid et immobile, autant le

(81) C'est ainsi que s'appelle lui-même F.-H. Jacobi, cf. S. W., t. III, p. 490.

sentiment sans la réflexion serait sujet à l'égarer (82). » La foi, dont certes l'importance n'est pas diminuée par F.-H. Jacobi, n'est pas un talent qu'il faut enfouir, une lumière que l'on doit laisser sous le boisseau : elle risque alors de devenir cet « obscurcissement » des choses divines dont Schelling parlait ironiquement à propos du traité *Des choses divines et de leur révélation* (83). Et si vraiment, ainsi que tant de passages l'affirment, elle est à la racine de notre être, elle doit pénétrer l'ensemble de ses facultés et de son activité ; il se peut que la vie religieuse soit d'abord une vertu, mais il est erroné et dangereux de la limiter à la morale. A la borner ainsi on risque de donner l'impression de redouter pour elle quelque contact étranger, quelque épreuve rationnelle. Un Dieu qui ne serait pas le Dieu et du cœur et de la raison ne serait pas vraiment et pleinement Dieu. F.-H. Jacobi souffrit certes de ne pouvoir établir cette unité radicale, mais il demeure une faiblesse de sa pensée et de sa vie religieuses d'avoir dressé une muraille entre l'absolu rationnel et le Dieu personnel, car il n'est croyant ni philosophe que puisse satisfaire cette opposition irréductible et essentielle instituée par lui.

Des deux excès que signale Pascal (84) : « Exclure la raison, n'admettre que la raison », F.H. Jacobi souligne fortement les erreurs inhérentes à celui-ci, mais il n'évite pas les défauts impliqués par celui-là. Ainsi, malgré cet avertissement d'un penseur qui est pour lui un peu un maître, son apologétique n'atteint pas finalement son but. Certes elle ne manque pas de vigueur pour dénoncer la présomption d'une philosophie qui, afin de connaître Dieu, est contrainte de le construire ; certes encore, elle met en pleine lumière le mystère de Dieu qui n'est connu que s'il se fait connaître et qui, tout à la fois, est donné immédiatement et demeure caché. Mais, si Dieu ne saurait être une idole, serait-ce qu'il doit devenir un fantôme ? Deux excès : prétendre transcender la transcendence divine, renoncer à

(82) Cf. SAINT-MARTIN : *Des erreurs et de la vérité*, cité E. SUSINI : F. von Baader, Paris, 1942, t. II, p. 87.

(83) Cf. Schelling à Georgii, 14-I-1812, in : *Aus Schellings Leben in Briefen*, hrsg. Plitt, Leipzig, 1865-1870, t. II, p. 281.

(84) Cf. PASCAL : *Pensées* (éd. Brunschvicg, section IV, p. 451, n° 233).

chercher, dans le respect des limites et dans une communion sans cesse plus parfaite, une pénétration grandissante de la nouveauté toujours nouvelle des choses divines et de leur révélation. Car la foi, où l'humain prend fin et où le divin commence, est aspiration et connaissance.

En somme cette apologétique reste négative. F.-H. Jacobi est le témoin horrifié de la montée du flot panthéiste dans la pensée allemande ; il ne se cache pas que cet immanentisme risque de tout rompre, de tout submerger, de tout emporter de ce qui fait que l'homme passe la nature ; il pressent que le spinozisme, à ses yeux déjà dangereux en soi par son rationalisme absolu, peut devenir encore plus nocif s'il s'infléchit en un vitalisme et si, faussés, les principes de de l'Éthique deviennent pour la nature et la subjectivité occasion de complète émancipation. C'est à dire que, pour poser le problème dans les termes où il se présente au fond à l'auteur des *Lettres sur la doctrine de Spinoza*, F.-H. Jacobi constate qu'à son époque une menace pèse sur les données et les exigences essentielles, laïcisées ou non, du christianisme et cela tant du fait du rationalisme qui s'accomplit dans le spinozisme que du naturalisme subjectif que l'on déduit plus ou moins fidèlement de ce spinozisme. Pour parer à cette menace, il n'est d'autre moyen que de revenir au christianisme orthodoxe et de le penser dans son intégrité. Mais F.-H. Jacobi le pouvait-il, dont le tempérament était plutôt affectif et sentimental, prêt à céder aux appels de la subjectivité et qui, malgré ses dons intellectuels, redoutait toujours une rechute dans le rationalisme et ses séquelles ? Aussi, s'il diagnostique exactement le mal il n'est pas à même d'aider à recouvrer la santé. Du moins pressent-il justement qu'il en va d'une crise — dont l'acuité ira s'exacerbant — où s'opposent en l'esprit allemand deux tendances congénitales : l'une vers l'immanentisme qui prend parfois le masque du rationalisme, parfois celui du naturalisme, l'autre vers les normes du christianisme. A lire les traités de F.-H. Jacobi on devine qu'il se demande avec angoisse si ce n'est pas la première qui l'emportera sur la seconde.

* * *

Malgré ses lectures et ses études philosophiques F.-H.

Jacobi n'est pas un philosophe de l'Ecole : l'exposé de ses idées s'en ressent, qui, en outre, portent le plus souvent dans leur structure la marque de leur tendance polémique. De même son vocabulaire n'a que rarement la rigueur et la clarté que l'on exige d'ouvrages scientifiques. Notre traduction n'a pas cru devoir être plus stricte que l'original.

Ainsi nous traduisons Eigenschaft par qualité encore que, à propos du système de Spinoza, on dise attribut : mais F.-H. Jacobi use aussi parfois du terme d'Attributum et nous devons bien indiquer que le texte allemand fait appel à deux mots différents, l'un germanique, l'autre emprunté au latin pour exprimer la même notion.

De même F.-H. Jacobi ne connaît pas de distinction dans l'emploi de Begriff et d'Idee ; nous n'avons pas le devoir d'être plus exigeant que lui ; que Begriff signifîât concept ou idée, nous l'avons rendu par ce dernier mot encore que parfois le premier eût mieux convenu.

De même encore — et pour donner un dernier exemple — Wesen a été traduit systématiquement par être bien que essence eût été quelquefois préférable. Mais Wesen avec son double sens pose au lecteur allemand un petit problème dont le lecteur français ne peut être dispensé.

Reste le terme de Glauben à qui correspondent croyance et foi. Quoique l'on range le plus souvent F.-H. Jacobi parmi les adeptes d'une philosophie de la croyance nous avons opté pour foi : car plus qu'une adhésion à une idée par absence de motifs suffisants ou pour des mobiles mal assurés et confus, plus qu'une option dont il est malaisé de rendre compte, il y a chez notre auteur une certitude de première main et, au sens plein, un acte de foi avec ce qu'il implique d'engagement ferme et clair.

En procédant comme nous venons de le dire nous espérons n'avoir pas trop déformé la physionomie littéraire des écrits que nous avons traduits.

BIBLIOGRAPHIE

1° Textes.

- F.-H. JACOBI. — *Werke*, Leipzig, 1812-1825, 6 vol., en abrégé S. W.
 Auserlesener Briefwechsel, hrsg. F. Roth, Leipzig, 1825-1827, 2 vol.
 Briefwechsel zwischen F.-H. Jacobi und Goethe, hrsg. M. Jacobi, Leipzig, 1846.
 Briefe Jacobis an Fr. Bouterwerk aus den Jahren 1800-1809, hrsg. W. Meier, Göttingen, 1868.
 Aus Jacobis Nachlass, hrsg. Zöp-
 pritz, Leipzig, 1869, 2 vol.
 Briefe W. von Humboldts an F.-H. Jacobi, hrsg. Leitzmann, Halle, 1892.
 Aus Jens Baggesens Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F.-H. Jacobi, Leipzig, 1831.
 J. G. Hamanns Leben und Schriften, t. V : *Briefwechsel mit F.-H. Jacobi*, Gotha, 1868.
- CLAUDIUS. — *Sämliche Werke des Wandsbecker Boten*, hrsg. H. Claudius, Dresden, 1939, 2 vol.
- FICHTE. — *Sämliche Werke*, Berlin, 1845-1846, 8 vol., en abrégé S. W.
- HAMANN. — *Schriften*, hrsg. K. Widmaier, Leipzig, 1921.
- HEGEL. — *Vollständige Ausgabe*, Berlin, 1834, 18 vol., en abrégé S. W.
- HERDER. — *Sämliche Werke*, hrsg. Suphan, Berlin, 1877-1909, 33 vol., en abrégé S. W.
- W. VON HUMBOLDT. — *Gesammelte Schriften*, hrsg. Leitzmann, Berlin, 1903-1920, 15 vol.
- KANT. — *Sämliche Werke*, hrsg. Hartenstein, Leipzig, 1867-1868, 5 vol.

- LESSING. — *Werke*, hrsg. Witkowski, Leipzig, s. d., 6 vol.
- MENDELSSOHN. — *Gesammelte Schriften*, hrsg. G.-B. Mendelssohn, Berlin, 1843-1845, 7 vol.
- SCHELLING. — *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, 1856-1858, 14 vol., en abrégé S. W.
- F. SCHLEGEL. — *Seine prosaischen Jugendschriften* (1794-1802), hrsg. Minor, Wien, 1882, 2 vol.
Neue philosophische Schriften, hrsg. J. Körner, Frankfurt a. M., 1935.
- MAUTHNER. — *Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik*, München, 1912.
- SCHOLZ. — *Die Hauptschriften zum Pantheismussstreit*, Neudrucke der Kant-Gesellschaft, t. VI, Berlin, 1926.

2° Etudes critiques.

- LÉVY-BRUHL (L.). — *La philosophie de Jacobi*, Paris, 1894, en abrégé L. B.
- BAUMGARDT (D.). — *Der Kampf um den Lebenssinn unter den Vorläufern der modernen Ethik*, Leipzig, 1933.
- BLUM (J.). — *La vie et l'œuvre de J. G. Hamann, le Mage du Nord*, Paris, 1912.
- BULLE (F.). — *F. Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des XVIII. Jahrhunderts*, Leipzig, 1922.
- BOLLNOW (O.F.). — *Die Lebensphilosophie F.-H. Jacobis*, Stuttgart, 1933.
- BRÉHIER (E.). — *Schelling*, Paris, 1912.
- BUSCH (W.). — *Die Erkenntnistheorie F.-H. Jacobis*, Diss. Erlangen, 1892.
- DAVID (F.). — *F. H. Jacobis Woldemar in seinen verschiedenen Fassungen*, Diss. Leipzig, 1915.
- DELBOS (V.). — *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1893.
Le spinozisme, Paris, 1926.
- DEYCKS (F.). — *F. H. Jacobi im Verhältnis zu seinen Zeitgenossen, bes. zu Goethe*, Frankfurt a. M., 1849.
- FISCHER (K.). — *Geschichte der Philosophie*, t. II, Heidelberg, 1867.

- FRANK (A.). — *F. H. Jacobis Lehre vom Glauben*, Diss. Halle, 1910.
- FRICKER (H.). — *Die Philosophie des F. H. Jacobi*, Augsburg, 1854.
- HARMS. — *Ueber die Lehre von F. H. Jacobi* (Philosophisch-historische Abhandlungen der Berliner Akademie, I, 1, 1876).
- HARTMANN (N.). — *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, 1923, 2 vol.
- HAYM (R.). — *Herder*, Berlin, 1877-1885, 2 vol.
- HERING. — *Spinoza im jungen Gœthe*, Diss. Leipzig, 1897.
- ISENBERG (H.). — *Der Einfluss des Philosophen Ch. Bonnet auf F. H. Jacobi*, Diss. Bern, 1906.
- JELLINEK. — *Die Beziehungen Gœthes zu Spinoza*, Wien, 1878.
- KÜHN (J.). — *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit*, Mainz, 1834.
- LÉON (X.). — *Fichte et son temps*, Paris, 1922-1927, 3 vol.
- LÜTGERT (W.). — *Die Religion des deutschen Idealismus*, Gütersloh, 1924, 3 vol.
- NOACK (L.). — *Schelling und die Philosophie der Romantik*, Berlin, 1859.
- SCHMIDT (E.). — *Lessing*, Berlin, 1884-1892, 2 vol.
- SCHMIDT (F. A.). — *F. H. Jacobis Religions philosophie*, Heidelberg, 1905.
F. H. Jacobi, Heidelberg, 1908.
- STAMMLER (W.). — *M. Claudius, der Wandsbecker Bote*, Halle, 1915.
- STOCKUM (V.). — *Spinoza, Jacobi, Lessing*, Diss. Göttingen, 1916.
- SUPHAN (B.). — *Gœthe und Spinoza*, Berlin, 1882.
- WARNECKE (Fr.). — *Gœthe, Spinoza und Jacobi*, Halle, 1908.
- WINDELBAND (W.). — *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, 1922, 2 vol.
- ZIRNGIEBEL (E.). — *F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken*, Wien, 1867.

LETTRES A MONSIEUR MOSES MENDELSSOHN
SUR
LA DOCTRINE DE SPINOZA

Δὸς μοι τοῦ στῶ

DÉDICACE A MONSIEUR HEINRICH SCHENK,
DE DUSSELDORF (1)

Cher et noble ami,

Vous vous souvenez du vieillard des *Vies ascendantes* (*Lebensläufe nach aufsteigender Linie*) (2): il n'avait jamais mendié et maintenant demandait avec insistance une aumône : il voulait une obole funéraire, car, disait-il, il était un de ces vieux vaniteux qui aspirent à un enterrement honnête.

Je crois que nous tous, nous ressemblons à ce vieillard et, de même que, selon Hemsterhuis, ce n'est point invention humaine, usage appris que d'êtreindre dans ses bras ce que l'on aime, de le serrer plus fort et plus fréquemment selon le degré de son ardeur intime, ainsi ce n'est point non plus invention humaine, habitude contractée que de désirer pour soi et ses amis une bonne place sur cette terre, même après la mort. Celui qui

(1) Né à Dusseldorf le 17-VI-1748 d'un père sous-officier ; mort le 2-V-1813 à Munich où il exerça, en dernier lieu, les fonctions de Conseiller intime en activité de service et de Directeur général des finances. Cf. les pages que lui consacra Friedrich Roth dont il a été rendu compte dans la *Gazette universelle de la littérature de Halle* (*Hallische allgemeine Literaturzeitung*) (1813, n° 188) et la *Gazette universelle de la Littérature de Iéna* (*Ienaische allgemeine Literaturzeitung*) (1817, n° 93).

Dans une lettre à son frère du 28-XI-1798, Hölderlin parle de Schenk comme d'un vieillard au caractère élevé et gai, à l'esprit riche et clair. (N. d. T.)

2, Il s'agit peut-être de *Lebensläufe, Geschichte und Erzählung meist moralischen Inhalts* von H. G. Hoff, Leipzig, 1780, 3 vol. (N. d. T.)

jamais ne formula de supplication, Frédéric, se tint suppliant devant Voltaire afin qu'il lui donnât une obole funéraire pour l'enterrement de sa sœur bien aimée.

Que mon dernier honneur soit mon souvenir dans le cœur d'un ami ! — Voici mon obole dans votre main.

Bien cher, vous savez et je sais que l'on peut être et avoir un ami. Souffrez donc ce monument que j'élève à notre bonheur. Que ce qui fut la joie, la force, l'honneur de notre vie en soit aussi la gloire ; que ce soit un chant sur notre tombeau !

Pempelfort, 18 avril 1789,

Friedrich-Heinrich JACOBI.

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

J'ai intitulé mon ouvrage d'après ce qui en fut l'occasion et d'après ce qui, en grande partie, en constitue la teneur ; car même la lettre à Hemsterhuis, qui est en annexe, doit être comptée au nombre de celles adressées à Mendelssohn.

Le fait que je donne en même temps l'histoire de ces lettres est justifié par cette histoire même.

Après la dernière lettre j'ai dit brièvement l'intention de cette œuvre et ensuite je l'ai assez nettement donnée à entendre, me semble-t-il, jusqu'à la fin.

Je n'ai rien de plus à dire pour l'heure au lecteur attentif, aimant la méditation, soucieux de la seule vérité. Si un autre que lui prend cet écrit en main, c'est contre ma volonté. Qu'il n'ait aucune exigence à mon endroit de même que je n'en ai aucune envers lui.

Pempelfort, 28 août 1785.

EXTRAITS DE LA PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Cette nouvelle édition comporte, sous le titre d'appendices, différentes études dont je veux d'abord rendre compte ici.

Le premier appendice est un extrait de l'ouvrage extrêmement rare de Giordano Bruno : *De la causa, principio et uno*. Cet homme remarquable naquit à Nola, dans le royaume de Naples, on ne sait en quelle année et mourut sur le bûcher, à Rome, le 17 février 1600. Brucker a mis un grand zèle à recueillir ce qui se rapporte à lui, mais il n'a pu fournir que des fragments (1). On négligea longtemps ses écrits à cause de leur obscurité, un préjugé fit qu'on n'y prêta pas attention à cause des opinions nouvelles qui y étaient exposées et les doctrines dangereuses qu'ils devaient renfermer les firent tenir en abomination et interdire. On comprend dès lors facilement leur rareté actuellement. Brucker ne put prendre connaissance que du *De minimo* ; La Croze disposa uniquement du *De immenso et innumerabilibus* ; du moins ne donne-t-il d'extraits que de cet ouvrage de même que Heumann n'en donne que des thèses de physique ; Bayle n'avait lu lui-même des écrits métaphysiques de Bruno que le seul écrit dont je donne un extrait.

(1) Cf. BRUCKER : *Histoire critique de la philosophie*, t. V, p. 12-26 ; t. VI, p. 809-816. Pour moi, comme pour Brucker, on ne peut douter que Bruno ait été brûlé. Lorsque j'ai écrit cela, les travaux d'histoire de la philosophie de TIEDEMANN, BUHLE, TENNEMANN, FÜLLEBORN n'étaient point encore commencés.

Tous se plaignent de son obscurité impénétrable et plus qu'héraclitéenne. Brucker la compare aux ténèbres cimmériennes et Bayle assure que les thèses principales de Bruno seraient mille fois plus obscures et plus incompréhensibles que ce que les successeurs de Saint Thomas d'Aquin et de Jean Scot ont jamais produit de plus incompréhensible.

Cependant plusieurs philosophes célèbres, Gassendi, Descartes et aussi notre Leibniz ont utilisé cet homme obscur et ont tiré de lui des parties importantes de leurs théories. Je n'en discuterai pas davantage ici et je remarquerai seulement en ce qui concerne la grande obscurité reprochée à Bruno que je ne l'ai trouvée ni dans l'ouvrage *De la Causa*, ni dans *De l'infinito, universo e mondi* dont je parlerai en détail ailleurs. Pour le premier ouvrage, mes lecteurs peuvent en juger eux-mêmes d'après ce que je leur en présente. Mon extrait serait peut-être un peu plus compréhensible du fait que j'y expose d'un trait seulement le système de Bruno lui-même, la *philosophia nolana*, comme il l'appelle. Par contre aussi, je n'ai dit qu'une fois et souvent très brièvement ce qu'il dit parfois avec beaucoup plus de détails et ce qu'il s'efforce de mettre en lumière de manières variées (1).

Mon but principal, en faisant cet extrait, est d'exposer dans mon ouvrage, par ce rapprochement de Bruno et de Spinoza, pour ainsi dire la Somme de la philosophie de l'Εν ζζι πζν. Bruno avait fait des écrits des Anciens la chair de sa chair, le sang de son sang, il était entièrement pénétré de leur esprit sans cesser pour cela d'être

(1) Je compte sur les lecteurs pour qui la précision est un commentaire et non point sur ceux qui désirent seulement être convaincus qu'ils comprennent ce qu'ils ne comprennent pas. Tout l'art de l'exposition consiste, selon Swift, à mettre le mot qui convient à la place qui convient. Et vraiment pour celui qui ne comprend point un discours ainsi conçu à cause de sa brièveté, toute la prolixité du monde ne servira à rien et fera seulement de lui un bavard.

lui-même. On ne trouve jamais cela sans ceci. Aussi met-il à distinguer autant de netteté qu'il met à réunir un esprit grand et fort. Il est difficile de donner du panthéisme, au sens le plus large, une esquisse plus pure et plus belle que celle dessinée par Bruno. Mais je tiens, à plus d'un égard, pour d'une utilité peu commune et même, à notre époque, pour nécessaire presque que l'on apprenne à connaître cette doctrine dans toutes les formes diverses qu'elle sait prendre afin de la reconnaître partout ; il faut qu'on voie, en outre, aussi clairement et complètement que possible ses rapports avec les autres systèmes et que l'on sache nettement de quoi il retourne.

Appendice II: Dioclès à Diotima sur l'athéisme. — Comme, il y a deux ans, des opinions diverses furent exprimées sur l'athéisme ou plutôt sur le non-athéisme et comme je ne savais m'y retrouver, je m'adressai à quelques amis et leur demandai si athéisme était un mot sans signification ou comment il fallait le comprendre. Je demandai tout particulièrement à la Princesse Galitzine de vouloir bien amener Hemsterhuis à rédiger ses idées en la matière. C'est ainsi que prit forme le remarquable tableau que j'expose ici et qui, esquissé en quelques grands traits, embrasse l'histoire entière de la philosophie : pour le composer il fallait le regard, la main sûre, l'esprit d'un tel maître.

Appendice III. — On y rapporte quelle fut l'opinion étrange dont il est question au début de la première lettre à Mendelssohn et on termine par une remarque de feu Hamann sur l'expression : *choses d'un autre monde*.

Appendice IV. — Sur la question de la personnalité de l'être suprême à propos de l'ouvrage de Herder *Dieu (Gott)*.

Appendice V. — Encore à propos du même ouvrage, est-il vrai que Lessing soit resté à mi-chemin dans la pensée de Spinoza, que Spinoza soit également demeuré à mi-chemin dans sa propre pensée et que tous deux

n'aient point entièrement débrouillé l'écheveau de leurs idées ? En conclusion, un mot sur l'affirmation que Spinoza a adopté l'idée cartésienne de l'étendue et, par là, a fait fausse route.

Appendice VI. — Comparaison du système de Spinoza avec le système de Leibniz. Leur différence essentielle. Genèse de l'harmonie préétablie. Spinoza et Leibniz étaient tous deux anti-dualistes. D'où la grande analogie de la doctrine de l'un avec la doctrine de l'autre. Quelques remarques critiques touchant ce point.

Appendice VII. — Histoire naturelle de la philosophie spéculative. Naissance du spinozisme. Son but. Comment on a l'illusion que ce but est atteint. Elle n'est pas propre au spinozisme ; elle repose sur une compréhension fausse qu'il faut toujours rechercher et qui se produit artificiellement nécessairement toutes les fois que l'on veut expliquer de quelque manière la possibilité de l'existence d'un univers. Discussion détaillée de ce qu'il y a d'irrationnel dans cette entreprise qui conduit nécessairement à découvrir des conditions de l'inconditionné. Conséquences. Eclaircissements. Résultats.

Appendice VIII. — Un passage de Garve à propos d'un passage de ce livre.

En plus de ces études détaillées j'ai discuté dans des remarques, en note, différents points qui ne sont pas sans importance. Je crains de m'être exprimé trop brièvement dans quelques-unes de ces remarques et d'avoir demandé au lecteur une trop grande attention. Cependant aucune incompréhension n'est à craindre si seulement on n'oublie pas qu'il faut considérer les parties d'un livre comme les membres d'un corps organique. Un œil arraché ne peut pas voir, ni une main coupée saisir. Chaque membre particulier n'accomplit le travail qui lui est propre qu'en relation avec le tout.

Pour les remarques il est partout indiqué si elles se trouvaient déjà dans l'édition précédente, exception

faite cependant pour les remarques numérotées relatives à l'étude du 21 avril : là, les remarques ajoutées sont indiquées par le signe †.

Les objections de Mendelssohn à ma première lettre devaient se trouver dans cette œuvre et le lecteur les rencontrera à leur place.

Quant à l'agencement historique des lettres qui donnent son titre à ce livre, j'y ai procédé maintenant entièrement comme le veut la diplomatie. Là où, avant, il y avait seulement des extraits se trouvent maintenant les documents originaux eux-mêmes ; j'en ai ajouté quelques nouveaux, entre autres la première lettre que j'aie écrite en cette affaire. On trouvera aussi quelques lettres de Lessing. En prenant le chemin tout uni de la vérité matérielle, je pouvais me dispenser de toutes autres remarques et j'y gagnais le grand avantage de ne plus avoir besoin d'y jamais revenir.

Je laisse au lecteur lui-même le soin de remarquer les autres corrections. Je me suis soigneusement gardé de faire disparaître ce que des attaques mémorables ont rendu mémorable. Elles gardent donc leur pleine force et subsistent avec la valeur qui leur appartient. J'ai raccourci de moitié le discours final surtout en en retirant divers passages que j'y avais introduits (1). On l'a critiqué non sans raison et je ne suis point entièrement innocent de ce qu'il ait été mal compris.

(1) Ces pages y ont été introduites à nouveau pour la plus grande part.

PROPOSITIONS PRÉLIMINAIRES SUR LA CONTRAINTE ET
LA LIBERTÉ DE L'HOMME

Ces propositions furent d'abord publiées dans la préface à la deuxième édition des *Lettres sur la doctrine de Spinoza* ; je les joignis ensuite à la *Lettre à Fichte* après les avoir un peu corrigées. Elles paraissent ici dans le texte de cette deuxième édition presque sans modification (1).

(1) F.-H. Jacobi renvoie ceux qui voudraient plus de précision à son traité sur l'Inséparabilité des idées de liberté et de Providence et de l'idée de raison (*Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft*) dans la deuxième partie de ses *Œuvres* (N. d. T.).

PREMIÈRE SECTION

L'HOMME N'EST PAS LIBRE

I. — La possibilité de l'existence de toutes les choses individuelles connues s'appuie et se rapporte à la coexistence d'autres choses individuelles et nous ne sommes pas en état de nous représenter un être existant pour soi seul.

II. — Les résultats des rapports divers de l'existence à la coexistence s'expriment, dans les natures vivantes, par des sentiments (*Empfindung*).

III. — Le comportement mécanique interne d'une nature vivante en raison de ses sentiments est appelé désir et exécution, ou bien encore, le rapport ressenti des conditions internes de l'existence et de la durée d'une nature vivante aux conditions externes de cette existence ou seulement le rapport ressenti des conditions internes entre elles est lié mécaniquement à un mouvement appelé par nous désir ou exécution.

IV. — Ce qui est à la base des divers désirs d'une nature vivante est appelé son instinct naturel originel et il constitue l'essence même de cette chose. Son affaire est de maintenir et d'augmenter la faculté d'exister de la nature particulière dont il est l'instinct.

V. — Cet instinct naturel originel pourrait être appelé le désir *a priori*, le désir absolu de l'être individuel. Les innombrables désirs individuels ne sont qu'autant

d'applications et de modifications occasionnelles de ce désir général immuable.

VI. — On pourrait appeler absolument *a priori* ou inconditionnellement universel un désir revenant à tout être individuel sans distinction de genre, d'espèce, de sexe dans la mesure où tous s'emploient de la même manière à persévérer dans l'existence.

VII. — Une faculté entièrement indéterminée est une absurdité. Mais toute détermination présuppose quelque chose de déjà déterminé et est la conséquence et l'accomplissement d'une loi. Le désir *a priori*, qu'il soit de la première ou de la seconde espèce, présuppose donc lui aussi des lois *a priori*.

VIII. — Comme l'instinct de tout autre être, l'instinct originel de l'être doué de raison réside dans l'effort incessant en vue de maintenir et d'augmenter la faculté d'exister de la nature particulière déterminée par lui.

IX. — L'existence de natures douées de raison est appelée existence personnelle par différence avec toutes les autres natures. Celle-ci réside dans la conscience qu'a l'être particulier de son identité et elle est la conséquence d'un degré plus élevé de conscience en général, de ce degré qui s'accompagne de réflexion.

X. — L'instinct naturel de l'être doué de raison ou le désir rationnel tend donc nécessairement à élever le degré de la personnalité, c'est-à-dire de l'existence vivante même.

XI. — Le désir rationnel en général ou l'instinct de l'être doué de raison comme tel est appelé par nous volonté.

XII. — L'existence de tout être fini est une existence successive (soumise au temps).

XIII. — La loi de la volonté est d'agir d'après des idées d'harmonie et de connexion, c'est-à-dire d'après des principes ; la volonté est la faculté de principes pratiques.

XIV. — Aussi souvent que l'être doué de raison

n'agit pas en harmonie avec ses principes il n'agit pas selon sa volonté, il agit selon un désir non pas rationnel, mais irrationnel.

XV. — La satisfaction de tout désir irrationnel rompt l'identité de l'existence rationnelle ; atteinte y est donc portée à la personnalité qui est fondée seulement dans l'existence rationnelle, et la quantité d'existence vivante est diminuée d'autant.

XVI. — Le degré d'existence vivante qui produit la personne est seulement une modalité de l'existence vivante en général ; il n'est point existence ou être propre particulier. Aussi la personne s'attribue-t-elle non seulement les actes qui ont lieu en elle d'après des principes, mais ceux aussi qui sont les effets de désirs irrationnels ou de penchants aveugles.

XVII. — Si, emporté par un désir irrationnel, l'homme a enfreint ses principes, il a l'habitude de dire ensuite, en éprouvant les conséquences mauvaises de son acte : « C'est bien fait pour moi. » Comme il a conscience de l'identité de son être, il doit se regarder lui-même comme l'auteur de l'état désagréable où il se trouve et il éprouve, au fond de soi, le plus pénible schisme.

XVIII. — C'est sur cette expérience que repose tout le système de la raison pratique dans la mesure où il n'est construit que sur un seul instinct fondamental.

XIX. — Si l'homme n'avait qu'un seul instinct, il n'aurait aucune idée du juste et de l'injuste. Mais il a plusieurs désirs qu'il ne peut satisfaire dans la même mesure : la possibilité de satisfaire l'un supprime en mille cas la possibilité de satisfaire l'autre. Si tous ces différents instincts sont seulement les modifications d'un instinct originel unique, nous tenons là le principe qui permet d'équilibrer les différents désirs les uns par rapport aux autres et de déterminer la mesure réciproque dans laquelle ils peuvent être satisfaits sans que la personne entre en contradiction et en conflit avec elle-même.

XX. — Un tel droit interne se constitue mécaniquement, de manière imparfaite, en chaque homme grâce à l'identité de sa conscience. Le droit externe, dont les hommes conviennent librement entre eux et qu'ils instituent sans contrainte quand ils entrent dans une société politique, n'est toujours que la reproduction du droit interne qui s'est établi entre les membres individuels. Je renvoie à l'histoire de tous les peuples sur lesquels nous possédons quelques renseignements détaillés.

XXI. — La perfection plus grande à laquelle, selon les circonstances, atteint le droit interne n'est que la suite et l'élaboration du mécanisme qui produit ce qui est moins parfait. Tous les principes reposent sur le désir et l'expérience et, dans la mesure où ils sont vraiment suivis, ils présupposent une activité déjà déterminée par ailleurs ; ils ne peuvent jamais être le commencement ou la cause première d'un acte. La capacité ou l'habileté à formuler ou à adopter dans la pratique des principes efficaces est semblable à la capacité de concevoir des représentations, à la faculté de transformer ces représentations en idées, à la vivacité ou à l'énergie de la pensée, au degré de l'existence rationnelle.

XXII. — Le principe (ou l'*a priori*) des principes en général est le désir originel qu'a l'être doué de raison de conserver sa propre existence particulière, c'est-à-dire sa personne, et de se soumettre à lui-même ce qui veut porter atteinte à son identité.

XXIII. — De cet instinct découlent une obligation et un amour naturels de la justice vis-à-vis des autres. L'être doué de raison ne peut se distinguer en tant qu'être doué de raison (dans l'abstraction) d'un autre être doué de raison. Moi et l'homme ne faisons qu'un ; lui et l'homme ne font qu'un : donc lui et moi ne faisons qu'un. L'amour de la personne limite donc l'amour de l'individu et contraint à ne point y prêter attention. Mais, afin que ceci n'aille pas, en théorie, jusqu'à l'extermination possible de l'individu et qu'on ne laisse subsister

dans la personne qu'un pur néant, des déterminations plus précises sont nécessaires, que nous avons déjà esquissées dans ce qui précède et, actuellement, il n'est pas de notre dessein de les discuter plus amplement. Il nous suffit d'en être arrivé sur cette voie à apercevoir clairement comment se sont constituées ces lois morales que l'on appelle les lois apodictiques de la raison pratique et de pouvoir maintenant décider que le simple instinct fondamental accompagné de raison n'atteste, jusqu'en sa plus haute évolution, que mécanisme et point de liberté quoique l'intérêt souvent opposé de l'individu et de la personne et la fortune changeante d'une souveraineté, à laquelle seule la personne a des droits s'accompagnant de conscience claire, réalisent une apparence de liberté.

DEUXIÈME SECTION

L'HOMME EST LIBRE

XXIV. — L'existence de toutes les choses finies s'appuie sur la coexistence et nous ne sommes pas en état de nous faire une représentation d'un être existant absolument pour soi : voilà ce qu'on ne saurait nier ; mais on ne saurait pas plus nier que nous sommes encore moins en état de nous faire une représentation d'un être absolument dépendant. Un tel être devrait être entièrement passif et cependant ne pourrait pas être passif ; car ce qui n'est pas déjà quelque chose ne peut pas être seulement déterminé en vue de quelque chose ; dans ce qui n'a pas en soi de qualité, des rapports ne peuvent en engendrer et il n'est même pas de rapport possible à son égard.

XXV. — Si donc une existence ou un être entièrement médiate ne peut être conçu par la pensée, si c'est une absurdité, un acte seulement médiate, c'est-à-dire entièrement mécanique, doit être lui aussi une absurdité ; donc le mécanisme est en soi seulement quelque chose d'accidentel et il faut qu'il ait partout pour fondement une pure activité autonome.

XXVI. — En reconnaissant que toute chose finie, dans son existence, donc aussi dans son activité et sa passivité, s'appuie et se rapporte nécessairement à d'autres choses finies, nous reconnaissons en même temps

la soumission de tous les êtres individuels finis à des lois mécaniques : car, dans la mesure où leur être et leur action sont médiats, ils doivent également reposer absolument sur des lois du mécanisme : l'acte de chacun est, pour une part, l'acte d'un autre.

XXVII. — La connaissance de ce qui rend médiate l'existence des choses s'appelle une connaissance claire ; ce qui ne supporte aucune médiation ne peut être clairement connu de nous.

XXVIII. — L'activité autonome absolue exclut toute médiation et il est impossible que nous en connaissions clairement, de quelque manière que ce soit, l'être intime.

XXIX. — On ne peut donc connaître la possibilité de l'activité autonome absolue ; mais on peut en connaître la réalité qui se présente immédiatement dans la conscience et s'atteste par l'action.

XXX. — Elle est appelée liberté dans la mesure où elle peut s'opposer au mécanisme qui constitue l'existence sensible de l'être individuel et peut prévaloir sur lui.

XXXI. — Parmi les êtres vivants nous ne connaissons que l'homme qui soit doué de ce degré de conscience de son activité autonome qui appelle et invite à des actes libres.

XXXII. — La liberté ne réside donc pas dans une faculté insensée de se décider sans raisons, elle est aussi peu dans le choix de ce qu'il y a de meilleur parmi l'utile ou du désir rationnel, car, même si un tel choix a lieu d'après les idées les plus abstraites, il se produit cependant toujours mécaniquement ; mais cette liberté réside, par essence, dans l'indépendance de la volonté par rapport au désir.

XXXIII. — La volonté est l'activité autonome pure portée à ce degré de conscience que nous appelons raison.

XXXIV. — L'indépendance et la toute-puissance interne de la volonté ou la domination possible de l'être intellectuel sur l'être sensible, voilà ce que tous les hommes accordent *de facto*.

XXXV. — Les philosophes de l'antiquité, surtout les stoïciens ne supportèrent, on le sait, aucune comparaison entre choses du désir et choses de l'honneur. Les objets du désir, disaient-ils, pouvaient être comparés entre eux selon le sentiment de l'agréable et les idées du profitable, et un désir pouvait être sacrifié à l'autre ; mais le principe du désir était sans rapport aucun avec le principe de l'honneur, lequel a un seul objet : la perfection de la nature humaine en soi, l'activité autonome, la liberté. Aussi toutes les infractions se valaient-elles pour eux et ils se demandaient toujours seulement duquel de ces deux principes, que l'on ne peut comparer et qui ne peuvent jamais entrer réellement en collision, était sorti l'acte. Ils ne voulaient à bon droit appeler homme libre que celui-là qui vivait la seule vie de son âme, se déterminait d'après les lois de sa propre nature, donc obéissait à soi seul et agissait toujours par soi. Ils ne voyaient au contraire que des esclaves en ceux qui, déterminés par les choses du désir, vivaient selon les lois de ces choses et s'y soumettaient afin d'être transformés et mûs sans cesse par elles d'une manière conforme à leurs désirs.

XXXVI. — Il se peut que notre siècle des lumières soit bien au-dessus des exaltations ou du mysticisme d'un Épictète ou d'un Antonin ; cependant nous n'avons point fait encore en clarté et en profondeur des progrès tels que nous soyons libres de tout sentiment de l'honneur. Aussi longtemps que demeurera dans l'homme une étincelle de ce sentiment, il y aura en lui un témoignage irréfutable de liberté, une foi incoercible en la toute-puissance interne de la volonté. Ses lèvres peuvent renier cette foi, elle demeure cependant dans la conscience et un jour elle éclate sans qu'on s'en aperçoive,

comme dans le Mahomet du poète qui, rentré en lui-même et se sentant touché, prononce ces paroles horribles :

Il est donc des remords !

XXXVII. — Mais même les lèvres ne peuvent la renier entièrement, cette foi. Car qui veut avoir la réputation de ne pas résister toujours à toutes les tentations d'un acte honteux ; qui veut seulement avoir la réputation d'être ici trop supérieur pour avoir besoin de considérer avantages ou désavantages, de penser à un degré ou à une grandeur, à un impératif catégorique, à une loi ? Et nous jugeons de même en ce qui concerne les autres hommes. Si nous voyons quelqu'un préférer l'agréable à l'utile, choisir des moyens contraires à son but, se contredire dans ses désirs et ses efforts, nous trouvons seulement qu'il agit contre la raison, de manière insensée. S'il est négligent dans l'accomplissement de ses devoirs, s'il se souille même de vices, s'il est injuste et exerce des violences, nous pouvons le haïr, l'abominer, mais nous ne pouvons encore le rejeter complètement. Mais s'il renie d'une manière décisive le sentiment de l'honneur, s'il montre qu'il peut supporter la honte au fond de soi ou ne peut plus éprouver de mépris de soi, alors nous le repoussons sans pitié : il est de la boue sous nos pieds.

XXXVIII. — D'où viennent ces jugements absolus, ces présomptions et ces exigences sans mesure qui ne se limitent même pas à des principes et à leur observation, mais réclament le sentiment et exigent apodictiquement son existence ?

XXXIX. — Est-ce que le droit de telles présomptions et de telles exigences serait fondé sur une vue de l'enchaînement exact, sur la vérité certaine du résultat des propositions suivantes : si A est comme B et C comme A, B est comme C ? Spinoza démontra de cette manière que l'homme, dans la mesure où il est un être doué de

raison, sacrifie sa vie — même s'il ne croit pas à l'immortalité de l'âme — plutôt que d'être sauvé de la mort par un mensonge (1). Et Spinoza a raison *in abstracto*. Il est tout aussi impossible que l'homme de la raison pure mente ou trompe qu'il l'est que la somme des trois angles d'un triangle ne soit pas égale à deux droits. Mais l'être réel, doué de raison se laissera-t-il acculer par l'*abstractum* de sa raison, se laissera-t-il faire prisonnier par cette chose qui n'est que dans la pensée, grâce à un jeu de mots ? Jamais. Si on peut se fier à l'honneur et si l'homme peut tenir parole, il faut que réside en lui un esprit autre que le simple esprit du syllogisme.

XL. — Je tiens cet esprit autre pour le souffle de Dieu dans la créature de la terre.

XLI. — Cet esprit atteste son existence d'abord dans l'entendement qui, sans lui, serait réellement ce merveilleux mécanisme qui rendrait non seulement possible qu'un aveugle conduise un voyant, mais encore permettrait de démontrer par des raisonnements la nécessité d'une telle organisation. Qui dompte ici le syllogisme en battant ses prémisses ? Cet esprit seul par sa présence dans les actions de la liberté et dans une conscience qu'on ne peut anéantir.

XLII. — Comme cette conscience est la conviction même que l'intelligence est active par elle seule, qu'elle est la force la plus haute, la seule force même vraiment connue de nous, ainsi elle enseigne aussi immédiatement la foi en une intelligence première et suprême, en un auteur et un législateur intelligents de la nature, en un Dieu qui est esprit.

XLIII. — Mais cette foi ne reçoit sa pleine force, ne devient religion que si se développe dans le cœur de l'homme la faculté de l'amour pur.

(1) *Ethique*, p. IV, prop. 72.

XLIV. — L'amour pur ? — Y-en-a-t-il un ? Comment se démontre-t-il et où trouve-t-on son objet ?

XLV. — Si je réponds que le principe de l'amour est le même que celui de l'existence, duquel nous avons déjà l'assurance comme principe de l'honneur, on croira n'être que plus justifié à être pressant en ce qui concerne l'objet que je dois représenter.

XLVI. — Je réponds donc ceci : l'objet de l'amour pur est celui que Socrate voyait. Il est le *Θεῖον* dans l'homme et le respect de ce divin est ce qui se trouve à la base de toute vertu, de tout sentiment de l'honneur.

XLVII. — Je ne puis construire ni cet instinct, ni son objet. Pour le pouvoir il me faudrait savoir comment les substances sont créées et comment un être nécessaire est possible. Mais ce qui suit éclairera peut-être un peu plus ma conviction de leur existence.

XLVIII. -- Si l'univers n'est pas un Dieu, mais une création, s'il est l'effet d'une intelligence libre, la tendance originelle de tout être doit être nécessairement l'expression d'une volonté divine. Cette expression dans la créature en est la loi originelle et, en même temps, doit y être nécessairement donnée la force de l'accomplir. Cette loi, qui est la condition de l'existence de l'être même, son instinct originel, sa volonté propre, ne peut être comparée aux lois naturelles, qui sont seulement les résultats de rapports et qui reposent entièrement sur des données médiales. Or chaque être individuel appartient à la nature, il est donc soumis également aux lois de la nature et il a une double tendance.

XLIX. — La tendance au fini est l'instinct sensible ou le principe du désir : la tendance à l'éternel est l'instinct intellectuel, le principe de l'amour pur.

L. — Si l'on voulait m'interroger sur cette double tendance elle-même, sur la possibilité d'un tel rapport et la théorie de son organisation, je repousserais à bon droit

une telle question : elle a en effet pour objet la possibilité et la théorie de la création, les conditions de l'inconditionné. Il suffit que l'action démontre et que la raison connaisse l'existence de cette double tendance et de son rapport. De même que tous les hommes s'attribuent de la liberté et mettent leur honneur seulement en sa possession, ils s'attribuent aussi tous une faculté d'amour pur et un sentiment de l'énergie prépondérante de cette faculté sur quoi repose la possibilité de la liberté. Tous veulent être des amants de la vertu même et non des avantages qui s'y rattachent ; tous veulent avoir des notions d'un beau qui n'est point seulement l'agréable, d'une joie qui n'est point seulement un chatouillement.

LI. — Les actes qui naissent réellement de cette faculté, nous les appelons des actes divins ; et leur source, les manières mêmes de penser des manières divines de penser. Ils s'accompagnent, eux aussi, d'une joie qui ne peut être comparée à aucune autre joie : c'est la joie qu'éprouve Dieu lui-même à son existence.

LII. — La joie est la jouissance de l'existence, de même que tout ce qui porte atteinte à l'existence provoque douleur et tristesse. Sa source est la source de la vie et de toute activité. Mais, si l'affection due à cette joie se rapporte seulement à une existence passagère, elle est elle-même passagère, âme animale ; si son objet est l'impérissable et l'éternel, elle est la force de la divinité même et le gain en est l'immortalité.

LETTRES A MOSES MENDELSSOHN

Une amie intime de Lessing (1), qui, par lui, devint aussi la mienne, m'écrivit en février 1783 qu'elle était sur le point d'entreprendre un voyage à Berlin et me demanda si j'avais des commissions pour cette ville.

Elle m'écrivit de nouveau de Berlin. Sa lettre me parlait surtout de Mendelssohn, « cet admirateur et ami sincère de notre Lessing ». Elle m'annonçait qu'elle s'était beaucoup entretenue de notre défunt ami et aussi de moi avec Mendelssohn qui était enfin en train de se mettre à son ouvrage, promis depuis très longtemps, sur le caractère et les écrits de Lessing (2).

(1) Dans ma justification vis-à-vis de Mendelssohn je l'ai appelée Emilie et dans le présent écrit je continuerai à user de ce nom au lieu de son nom véritable. (Elise Reimarus, fille de l'auteur des *Fragments de Wolfenbützel* (*Wolfenbütthler Fragmente*), morte en 1805.)

(2) En janvier de la même année 1783 avaient paru dans le *Musée allemand* (*Deutsches Museum*) sous le titre *Pensées de diverses personnes à propos d'un curieux écrit* (*Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift*) des objections à mon écrit *Une déclaration de Lessing* (*Etwas, das Lessing gesagt hat*, Berlin, G. J. Decker, 1782). La plus grande partie de ces *Pensées* revenait à Mendelssohn et depuis : « Notre auteur passe très vite sur tout cela... », jusqu'à la fin elles lui appartiennent en entier. A ces *Pensées* j'opposai, dans le numéro de février du *Musée*, des *Remarques* (*Erinnerungen*) qui venaient de paraître quand mon amie arriva à Berlin. Je veux donner les propres paroles d'Emilie afin que l'on voie combien, depuis le début, la conduite de cette femme si remarquable par l'esprit et l'âme a été impeccable.

Berlin, 25 mars 1783.

« ... Je n'ai pas encore pu m'incliner en votre nom devant le vieux Fritz lui-même, car il est à Potsdam et je n'y suis point encore allée... »

Différents empêchements ne me permirent pas de répondre immédiatement à cette lettre et mon amie ne devait séjourner que quelques semaines à Berlin.

Je lui écrivis lorsqu'elle fut de retour et je m'informai de ce que Mendelssohn avait pu connaître des sentiments religieux de Lessing : savait-il que Lessing avait été spinoziste (1) ?

Mais hier j'ai vu Mendelssohn, mon cher Mendelssohn. Il est tout à fait comme je me le représentais. Il vous captive irrésistiblement par cette bonté du cœur et cette brillante clarté de l'esprit qui émanent de lui. Nous avons beaucoup parlé de Lessing et de vous. Un buste assez ressemblant de Lessing fut la première chose qui me tomba sous les yeux quand j'entrai. Son frère a écrit que les *Lettres sur Walch* (*Briefe über Walch*) doivent sortir sous peu, puis viendra l'*Histoire des Évangiles* (*Geschichte der Evangelien*) à qui notre défunt ami attribuait lui-même quelque valeur. Mendelssohn n'a pas encore pu entrer en possession de sa correspondance avec Lessing, mais le frère de ce dernier lui a promis de lui envoyer sous peu un paquet d'écrits parmi lesquels doit se trouver aussi cette correspondance. Et Mendelssohn promet de tenir alors parole à propos des notes sur le caractère de Lessing. Que le Ciel lui donne la santé et la sérénité nécessaires ! Nous lisons alors enfin sur notre ami quelque chose qui soit digne de l'homme qu'il fut.

Mendelssohn, bien cher Jacobi, est réellement bien intentionné à votre égard. Il est satisfait de vos *Remarques* au sujet des *Pensées de diverses personnes*. N... et moi, nous avons contribué à ce que, si possible, vous soyez mieux connu de lui ; car certes vous méritez tous deux de vous connaître tels que vous êtes. Ah ! si vous pouviez être ici ! Il me faut vite terminer. Vous savez ce qu'il en est en voyage.

(1) Voici intégralement le passage de ma lettre à Émilie : je n'y ai rien changé, même pas une syllabe.

Pempelfort, 21 juillet 1783.

«... Je fus assez fâché de n'avoir pu répondre à votre lettre de Berlin. Je l'ai reçue plus tard que je ne devais, car elle est allée passer par Schwelm au lieu de Wesel et je craignais que vous ne pussiez plus recevoir ma réponse si elle ne partait pas par retour du courrier. Or je ne pouvais vous répondre par retour, car je voulais vous entretenir de quelque chose de très important, des derniers sentiments de notre Lessing, afin que vous en fissiez part à Mendelssohn si vous le jugiez bon. Vous savez peut-être — et, si vous ne le savez, je vous le confie ici sous le sceau de l'amitié — que Lessing fut, en ses derniers jours, un spinoziste décidé. Il serait possible que Lessing ait exprimé ses sentiments à plusieurs personnes et alors il serait nécessaire que Mendels-

Lessing s'était exprimé en ma présence sans réserve sur cet objet ; et, comme, d'une manière générale, il n'était point enclin à cacher ses opinions, j'étais en droit de supposer que ce que je savais de lui était venu à la connaissance de plusieurs personnes. J'appris de la manière suivante qu'il ne s'en était jamais expliqué clairement vis-à-vis de Mendelssohn :

Après avoir promis à Lessing, en 1779, une visite pour l'été suivant je lui annonçais, dans une lettre du 1^{er} juin 1780, ma prochaine venue et je l'invitais à m'accompagner ensuite dans un voyage qui devait nous conduire à Berlin. Au sujet de ce voyage Lessing me répondit que nous examinerions l'affaire ensemble à Wolfenbüttel (1). A mon arrivée des obstacles importants se dressèrent. Lessing voulut me persuader de partir sans lui pour Berlin et il se faisait tous les jours plus pressant. Son argument principal était Mendelssohn qui était de ses amis celui qu'il estimait le plus. Il souhaitait vive-

sohn évitât entièrement ou traitât du moins avec une prudence extrême certains sujets dans le monument qu'il veut lui élever. Peut-être Lessing s'est-il exprimé vis-à-vis de son cher Mendelssohn aussi clairement que vis-à-vis de moi ; peut-être aussi que non, car il ne s'était pas entretenu avec lui depuis longtemps et écrivait très peu volontiers des lettres. A vous, ma bonne amie, de décider si vous voulez ou non faire à ce sujet des ouvertures à Mendelssohn. Pour cette fois, je ne puis vous donner plus de détails par écrit.*

1. Je tiens à donner connaissance également de cette lettre.

Wolfenbüttel, 13 juin 1780.

Je ne diffère pas un instant de vous faire connaître, en réponse à votre bonne lettre du 1^{er} courant, reçue seulement le 12, que vous pourrez certainement me rencontrer tout le mois de juin et jusqu'à la mi-juillet à Wolfenbüttel. Je vous attends avec grande impatience chez moi où je souhaite qu'il vous plaise de vous reposer quelques jours. — Certes nos conversations auraient d'elles-mêmes trouvé un objet commun ; mais vous avez bien fait de m'en suggérer le meilleur point de départ. — Je ne puis encore décider s'il me sera possible de faire avec vous un assez long voyage. Je le désirerais certes. Mais ce que je souhaite, je le souhaite avec une joie que j'éprouve tellement d'avance que, la plupart du temps, la Fortune se croit dispensée de réaliser ce souhait, etc...

ment que je pusse le connaître personnellement. Au cours de l'un de ces entretiens j'exprimais une fois mon étonnement qu'un homme d'un entendement aussi clair et aussi juste que Mendelssohn eût pu mettre tant de zèle à défendre la preuve de l'existence de Dieu en parlant de son idée ainsi qu'il l'avait fait dans son traité *Sur la nature, les espèces et les degrés de l'évidence*; les excuses de Lessing m'amènèrent à lui demander s'il n'avait jamais affirmé son propre système contre Mendelssohn. « Jamais, répondit Lessing. Une fois seulement je lui dis ce qui vous a surpris dans l'*Éducation du genre humain (Erziehung des Menschengeschlechts)* au par. 73. Nous ne parvinmes pas à nous convaincre et j'en restai là. »

Donc, d'une part, le fait que, vraisemblablement, plusieurs personnes étaient informées du spinozisme de Lessing, et, d'autre part, la certitude que Mendelssohn n'avait eu connaissance de rien de sûr à ce sujet m'amènèrent à lui insinuer quelque indication en la matière (1).

Mon amie comprit parfaitement mon idée : la chose lui parut extrêmement importante et elle écrivit sur le champ à Mendelssohn afin de lui révéler ce que je lui avais dévoilé.

J'insère ici intégralement la réponse que je reçus d'Émilie.

Hambourg, 1^{er} septembre 1783.

« J'ai voulu attendre la réponse de Mendelssohn, « très cher Jacobi, avant de vous écrire à nouveau. La « voici.

« Mendelssohn désire connaître avec précision comment Lessing a exprimé les sentiments que vous savez. « A-t-il dit sèchement : « Je tiens pour vrai et fondé le « système de Spinoza ». Et lequel ? Celui du *Tractatus*

(1) Il n'est pas besoin, je l'espère, de justifier le fait que, malgré cette certitude, je laissais de côté dans ma lettre du 21 juin à Emilie la question de savoir si Mendelssohn n'était pas déjà aussi bien informé que moi.

« *theologico-politicus* ou celui des *Principia philosophiae*
« *cartesiana* ou celui que Ludovicus Mayer fit con-
« naître après la mort de Spinoza sous son nom. Et, s'il
« s'agit du système athée de Spinoza, de ce système que
« tous reconnaissent comme tel, il demande en outre si
« Lessing prit le système comme Bayle qui en donna une
« interprétation erronée ou comme d'autres qui l'ont
« mieux expliqué. Et il ajoute que, si Lessing fut en état
« d'acquiescer ainsi purement et simplement, sans autre
« précision, au système d'un homme quelconque, c'est
« qu'il n'avait plus alors toute sa tête ou que, dans une
« humeur étrange, il avança quelque paradoxe qu'il
« révoqua lui-même dans une heure de sérieux.

« Mais, continue Mendelssohn, si Lessing a dit : « Cher
« frère, Spinoza qui est tant décrié peut bien, en de
« nombreux points, avoir vu plus loin que tous ces
« hurleurs qui, se servant de lui, sont devenus des
« héros ; son *Éthique*, en particulier, contient des choses
« excellentes, voire des choses meilleures qu'il n'y en a
« dans mainte morale orthodoxe ou dans maint compen-
« dium de philosophie ; son système n'est pas aussi
« absurde qu'on le croit... », eh ! bien, alors Mendels-
« sohn admet vos déclarations.

« Il termine en souhaitant que vous ayez la bonté de
« faire sur la matière un rapport détaillé, précisant
« ce que Lessing a dit sur ce point, comment et en
« quelle occasion il l'a dit ; car lui, Mendelssohn, est
« fermement persuadé à votre sujet que vous avez
« entièrement compris Lessing et que vous avez gardé
« le souvenir de chaque circonstance d'un entretien
« aussi important.

« Dès que cela sera fait, Mendelssohn en fera, bien
« entendu, mention dans ce qu'il veut écrire sur le
« caractère de Lessing. Car, dit-il, même le nom de notre
« meilleur ami ne doit pas briller auprès de la postérité
« avec plus ou moins d'éclat qu'il ne le mérite. Ici aussi
« la vérité ne peut que l'emporter. Si ces raisons sont

« superficielles, elles servent au triomphe de la vérité ;
« si elles sont dangereuses, la bonne dame n'a qu'à
« pourvoir à sa défense. D'une manière générale,
« ajoute-t-il, lorsque je travaille à la caractéristique de
« Lessing, je me place dans cinquante ans, quand toute
« partialité aura pris fin, quand toutes nos chicanes
« actuelles seront oubliées.

« Voilà, très cher Jacobi, le résultat de la nouvelle
« dont vous avez fait part. Je ne pouvais la taire à
« Mendelssohn et vous ne vous repentirez pas de faire
« part du reste. Car qu'auriez-vous dit si Mendelssohn
« paraissait avec ce qu'il pense dire sur le caractère de
« Lessing et si cet écrit ne contenait rien de ces choses
« importantes ? Il vous aurait fallu vous reprocher à
« vous-même d'avoir mutilé la cause de la vérité (car,
« plus que la cause de notre ami, c'est bien celle de la
« vérité). Peu important ici mes sentiments personnels
« selon que vous vous prononcerez en ce sens ou en
« l'autre, etc... »

Je n'eus pas la moindre hésitation et je donnai satisfaction à cette invitation. Le 4 novembre je fis partir la lettre suivante pour Mendelssohn, l'enveloppe n'était pas cachetée et portait l'adresse de mon amie (1).

(1) J'écrivis ce qui suit à Emilie en lui transmettant cette lettre :
4 novembre 1783.

«...Ci-joint ce que, à mon propre regret, je vous dois depuis si longtemps. Vous n'aurez pas d'objection à ce que ma lettre soit adressée directement à Mendelssohn et Mendelssohn ne me tiendra pas rigueur de ce que ma lettre ne soit pas entièrement de ma main. Je m'en remets à vous pour m'en excuser auprès de lui.

Vous me direz que vous avez reçu et envoyé le paquet et ce que vous pensez de sa teneur, avec la poste de lundi, si vous le pouvez. Vous m'apprendrez ce que j'ai le droit de savoir de ce que Mendelssohn a dit. Je n'attends pas de lui les meilleurs remerciements pour ma peine, car ma manière de voir est quelque peu différente de la sienne... Mais je suis, une fois pour toutes, résigné à supporter ce qui peut résulter de ce que je parais être et de toujours montrer mon être tel qu'il est. Cela demande un peu de courage et de renoncement ; mais, en échange, on a aussi la paix intérieure que l'on ne peut sans cela jamais acquérir.»

Afin qu'elle conserve son caractère de document je la reproduis ici, sans changement, de la première à la dernière ligne.

Pempelfort, près Dusseldorf, 4 novembre 1783.

« Certaines opinions que j'ai attribuées à feu Lessing dans une lettre à Elisa Reimarus vous font souhaiter apprendre de moi des précisions. Le mieux me semble alors que je m'adresse directement à vous avec ce que je suis à même de vous en faire connaître.

L'affaire, ou du moins son exposé, exige que je commence par quelques indications me concernant moi-même. Par là, je me fais mieux connaître de vous : j'y gagnerai plus de courage pour tout dire franchement et j'oublierai peut-être ce qui me rend soucieux ou craintif.

Je portais encore une polonaise que déjà je commençais à me tourmenter à propos de choses d'un autre monde. Enfant, vers huit ou neuf ans, j'étais enclin par ma nature méditative à certaines vues étranges (je ne puis m'exprimer autrement) qui me sont restées jusqu'à cette heure (1). Mon désir nostalgique d'arriver à une certitude à propos de ce que l'homme espère de meilleur crut avec les années et il est devenu le fil principal auquel devaient se rattacher toutes mes autres vicissitudes. Mon tempérament originel et l'éducation que je reçus s'unirent pour me maintenir en une juste méfiance à l'égard de moi-même et — ce ne fut que trop longtemps — en une attente d'autant plus grande de ce que les autres pourraient faire. J'allai à Genève où je trouvai des hommes remarquables qui s'occupèrent de moi avec un généreux amour et un dévouement réellement paternel (2). D'autres personnes de même renom, beaucoup de renom encore plus grand, dont je fis connaissance plus tard, ne me valurent

(1) Cf. appendice III.

(2) Cf. *Entretien sur l'idéalisme et le réalisme (Gespräch über Idealismus und Realismus)*.

pas les avantages que j'ai tirés de ceux-ci ; et je dus me retirer finalement d'auprès de plus d'un d'entre eux, me repentant avec regret d'avoir perdu mon temps et gaspillé mes forces. Ces expériences et d'autres encore me calmèrent peu à peu et me ramenèrent à moi-même ; j'appris à rassembler mes propres forces et à les consulter.

Si, de tout temps, peu d'hommes seulement luttèrent avec un profond sérieux pour conquérir la vérité, la vérité, par contre, s'est communiquée à chacun de ces rares hommes d'une manière ou d'une autre. Je découvris cette trace, je la suivis parmi les vivants et les morts et plus je m'y appliquais, plus je me convainquais que la vraie profondeur d'esprit a, comme la pesanteur dans les corps, une tendance commune, mais que, comme cette tendance part de points différents de la périphérie, elle ne peut pas plus donner des parallèles que des sécantes. Avec la perspicacité d'esprit, que je comparerais aux cordes des arcs de cercle et qui est souvent tenue pour la profondeur d'esprit parce qu'elle témoigne de profondeur en ce qui touche rapports et forme, il n'en va pas précisément ainsi. Ici les lignes se coupent autant que l'on veut et parfois aussi elles sont parallèles. Une corde peut être tracée si près du diamètre qu'on la tient pour le diamètre lui-même ; elle coupe alors seulement un plus grand nombre de rayons sans cesser d'être une corde.

Excusez, vénérable ami, ce fatras d'images. J'en viens à Lessing.

J'avais toujours respecté ce grand homme ; mais le désir de le connaître mieux s'était fait sentir plus vivement en moi seulement depuis ses controverses théologiques et après que j'eus lu *Une parabole*. Le destin qui me fut favorable fit qu'*Allwill* l'intéressa, qu'il m'envoya, par des voyageurs, maints messages amicaux et que, finalement, en 1779, il m'écrivit. Je lui répondis que je projetais pour le printemps suivant un voyage qui devait me faire passer par Wolfenbüttel où j'avais le

désir de conjurer en lui les esprits de plusieurs sages que je ne pouvais faire s'expliquer sur certaines choses (1).

Mon voyage se réalisa et le 5 juillet, dans l'après-midi, je serrais Lessing pour la première fois dans mes bras.

Nous parlâmes encore le même jour de beaucoup de choses importantes, de personnes aussi, morales et immorales, d'athées, de théistes et de chrétiens.

Le lendemain matin Lessing vint dans ma chambre alors que je n'avais pas fini quelques lettres que j'avais à écrire. Je tirai divers papiers de mon portefeuille et les lui tendis comme passe-temps. En me les rendant, il me demanda si je n'avais rien de plus qu'il pût lire. « Si, lui dis-je (j'étais sur le point de cacheter) ; voici encore un poème. Vous avez provoqué tant de scandale que vous pouvez bien être, à votre tour, scandalisé... (2) »

(1) Voici les propres termes de ma lettre dont je suis à nouveau en possession et dont je n'avais pas de copie : « J'ai une inexprimable nostalgie de ces journées, pour ce motif aussi que je voudrais conjurer en vous les esprits de quelques prophètes et faire s'expliquer ceux qui ne me répondent pas assez. »

(2) Il s'agit de l'hymne de Goethe intitulé *Prométhée*. Sa traduction ci-dessous est celle de M. Herrmann dans la *Collection bilingue*, éditée par F. Aubier (GOETHE, *Drames de jeunesse*, Paris, 1929).

Couvre ton ciel, Zeus,
De la vapeur des nuages,
Et comme l'enfant
Qui décapite des chardons,
Essaie ta force sur les chênes et sur les cimes des monts ;
Il faut bien, pourtant,
Que tu me laisses ma terre,
Et ma cabane que tu n'as point bâtie,
Et mon foyer
Dont la flamme
Te fait envie.

Je ne connais rien de plus pitoyable
Sous le soleil que vous, ô dieux !
Vous nourrissez chichement votre majesté
Avec les offrandes des sacrifices

LESSING (*après avoir lu le poème et en me le rendant*) :
« Je n'ai point été scandalisé. Tout cela est mien de première main, depuis longtemps. »

MOI : « Vous connaissez ce poème ? »

LESSING : « Je n'ai jamais lu ce poème ; mais je le trouve bien. »

MOI : « Moi aussi, en son genre ; sans cela, je ne vous l'aurais pas montré... »

LESSING : « Ce n'est pas ce que je veux dire... Le point de vue qui est à l'origine du poème, voilà mon propre

Et le souffle des prières,
Et vous crieriez famine,
Si les enfants et les mendiants n'étaient pas
Des fous gonflés d'espoir.

Quand j'étais encore enfant
Et ne savais que devenir,
Je tournais mon œil égaré
Vers le soleil, comme si par-delà il y avait
Une oreille pour entendre ma plainte,
Un cœur comme le mien
Pour prendre en pitié l'opprimé.

Qui m'a secouru
Contre l'orgueil des Titans ?
Qui m'a sauvé de la mort
De l'esclavage ?
N'as-tu pas tout accompli toi-même,
O cœur saintement embrasé ?
Et dans ton aveuglement tu envoyais,
Jeune et bon, tes actions de grâces ardentes
Vers le Dormeur, là-haut.

Moi t'honorer ? Pourquoi ?
As-tu jamais adouci les douleurs
De celui qui plie sous son fardeau ?
As-tu jamais séché les larmes
De celui qu'étreint l'angoisse ?
Qui m'a forgé homme,
Sinon le Temps tout puissant
Et l'éternel Destin,
Mes Maîtres et les tiens.

point de vue... Les idées orthodoxes de la divinité ne sont plus pour moi ; je ne puis les goûter, *Ἐν καὶ πᾶν* ! Je ne sais rien d'autre. C'est à cela que tend aussi ce poème ; je dois l'avouer, il me plaît beaucoup. »

Moi : « Alors vous seriez à peu près d'accord avec Spinoza. »

LESSING : « Si je dois me nommer d'après quelqu'un, je ne connais personne d'autre. »

Moi : « Spinoza me plaît assez ; mais, cependant c'est un méchant salut que nous trouvons en son nom. »

LESSING : « Oui, si vous voulez... Et cependant... Connaissez-vous quelque chose de mieux ? »

Le Directeur Wolke, de Dessau, était entré entre temps et nous allâmes ensemble à la Bibliothèque.

Le lendemain matin, comme, après le petit déjeuner, j'étais retourné dans ma chambre pour m'habiller, Lessing, au bout d'un instant, me rejoignit. Dès que nous fûmes seuls, il commença : « Je suis venu pour parler avec vous de mon *Ἐν καὶ πᾶν*. Hier vous avez été effrayé. »

Moi : « Vous m'avez surpris et je sentis mon trouble. Ce ne fut pas de l'effroi. Certes, je ne supposais pas trouver en vous un spinoziste ou un panthéiste et je supposais encore bien moins que vous me serviriez la chose immédiatement ainsi, tout net. J'étais venu en

Croyais-tu peut-être
Que j'allais haïr la vie,
Que je fuirais au désert,
Parce que tous mes rêves en fleur
Ne s'épanouissaient pas ?

Me voici, je pétris des hommes
A mon image,
Une race pareille à moi, ♦
Pour souffrir, pleurer,
Jouir et goûter le plaisir
Et pour te mépriser,
Comme moi !

(N. d. T.)

grande partie dans l'intention de recevoir de vous une aide contre Spinoza. »

LESSING : « Vous le connaissez donc ? »

MOI : « Je crois le connaître comme bien peu l'ont peut-être connu. »

LESSING : « Alors il n'est point de secours pour vous. Devenez plutôt entièrement son ami. Il n'y a pas d'autre philosophie que la philosophie de Spinoza. »

MOI : « Ce peut être vrai. Car si le déterministe veut être conséquent, il lui faut devenir fataliste ; tout le reste ensuite va de soi. »

LESSING : « Je vois que nous nous comprenons. J'en suis d'autant plus avide d'entendre de vous ce que vous tenez pour l'esprit du spinozisme, je veux dire l'esprit qui est descendu en Spinoza lui-même. »

MOI : « Ce ne fut rien d'autre que l'antique *a nihilo fit nihil*. C'est là ce que médita Spinoza selon des idées plus abstraites que celles des philosophes de la cabale et d'autres avant lui. Selon ces idées, il trouva que tout commencement dans l'infini, — peu important les mots et les images dont on use alors comme expédients —, tout changement dans l'infini posent un quelque chose hors du néant. Il rejeta donc tout passage de l'infini au fini, de manière générale toutes *causæ transitoriaë, secundariaë* ou *remotaë* et, à la place de tout être divin, de tout *en sophe* émanant posa un *en sophe* seulement immanent, une cause première du monde, immanente, éternellement immuable en soi qui serait une seule et même chose avec toutes ses conséquences prises ensemble... (1).

Cette cause immanente infinie n'a comme telle,

(1) Je continue mon exposé et, pour ne pas être trop prolix, je résume autant que je peux et ne note pas les interruptions. Ce qui suit immédiatement ici fut amené par le fait que Lessing indiqua comme ce qu'il y a de plus obscur dans Spinoza ce que Leibniz, lui aussi, trouva tel et ne comprit pas entièrement (*Théodicée*, par. 173). Je fais cette remarque ici une fois pour toutes et ne la répéterai point dans la suite quand je prendrai de semblables libertés. (Note de la première édition.)

explicite, ni entendement, ni volonté. Car, par suite de son unité transcendante et de son absolue infinité universelle, elle ne peut avoir d'objet de pensée et de volonté ; et une faculté de produire une idée avant l'idée ou une idée qui serait avant son objet et serait la cause complète de soi-même, une volonté qui produirait le vouloir et se déterminerait entièrement elle-même, ce sont choses purement insensées...

... L'objection qu'une série infinie d'effets est impossible — ce ne sont point de simples effets, car la cause immanente est toujours et partout — se réfute de soi-même ; en effet toute série qui ne doit pas naître de rien doit être absolument une série infinie. D'où il suit à nouveau, puisque toute idée individuelle doit avoir son origine dans une autre idée individuelle et se rapporter immédiatement à un objet existant réellement, que l'on ne peut trouver dans la cause première, qui est de nature infinie, ni des idées individuelles, ni des déterminations individuelles de la volonté, mais seulement leur élément interne, premier, universel... La cause première ne peut pas plus agir selon des intentions ou selon des causes finales qu'elle n'existe elle-même pour une certaine intention ou cause finale ; elle ne peut pas plus avoir un principe initial ou un but final de produire quelque chose qu'il n'y a en elle commencement ou fin... Mais au fond, ce que nous appelons succession (1) ou durée n'est que chimère : car, puisque l'effet réel est en même temps que sa cause réelle complète et n'en diffère que dans la représentation, il faut que succession et durée soient en fait seulement une certaine manière de considérer le divers dans l'infini (2). »

LESSING : « ... Nous ne nous diviserons donc pas sur notre credo. »

(1) F.-H. Jacobi use du mot *Folge* qui signifie tout ensemble suite, conséquence, succession (N. d. T.).

(2) Cf. Appendice VII.

MOI : « En aucun cas. Mais mon credo n'est pas dans Spinoza. Je crois en une cause intelligente et personnelle du monde. »

LESSING : « Oh ! d'autant mieux ! Alors je vais entendre quelque chose de tout nouveau (1). »

MOI : « Ne vous en réjouissez pas trop. Je me tire d'affaire par un saut périlleux et vous n'avez point pour habitude de trouver quelque plaisir particulier à ce plongeon la tête en bas. »

LESSING : « Ne dites pas cela ; il suffit que je n'aie pas à l'imiter. Et vous retomberez bien sur vos pieds. Donc, si ce n'est point un secret, je vous en prie. »

MOI : « Vous pouvez toujours apprendre le tour en me regardant faire. Toute l'affaire consiste en ce que partant du fatalisme, je conclus immédiatement contre le fatalisme et contre tout ce qui s'y rattache. S'il y a seulement des causes efficientes et point de causes finales, la faculté pensante ne peut, dans toute la nature, que regarder ; son activité consiste seulement à accompagner le mécanisme des forces efficientes. Notre entretien actuel est seulement l'affaire de nos corps et toute la teneur de cet entretien, réduite à ses éléments, n'est qu'étendue, mouvement, degrés de rapidité, avec les idées de tout cela et les idées de ces idées. L'inventeur de la montre ne l'inventa pas au fond : il regarda seulement comment elle naissait à partir de forces se développant aveuglément. De même Raphaël, quand il conçut l'*École d'Athènes*, Lessing, quand il composa *Nathan*. La même remarque vaut de toutes les philosophies, de tous les arts, de toutes les formes politiques, de toutes les guerres sur terre et sur mer, bref de tout le possible. Car les passions et les affections n'agissent point non plus dans la mesure où elles sont des sentiments et des pensées, ou, plus exactement, dans la mesure où elles impliquent des sentiments et des

(1) Cf. Appendice IV.

pensées. Nous croyons seulement que nous agissons par colère, amour, magnanimité ou décision raisonnable. Pure chimère ! En tous ces cas ce qui, au fond, nous meut, c'est un quelque chose qui ne sait rien de tout cela et qui, en cette mesure, est absolument dépouillé de sentiment et de pensée. Mais sentiment et pensée sont seulement des idées d'étendue, de mouvement, de degrés de rapidité, etc... — Celui qui peut admettre cela, je ne sais en réfuter l'opinion. Mais qui ne peut l'admettre doit être aux antipodes de Spinoza (1). »

LESSING : « Je remarque que vous aimeriez que votre volonté fût libre. Moi, je ne désire pas de volonté libre. D'une manière générale je ne suis pas le moins du monde effrayé par ce que vous avez dit. C'est un des préjugés humains que de considérer la pensée comme ce qu'il y a de premier et de plus éminent et de vouloir tout déduire d'elle alors que tout, y compris les représentations, dépend de principes plus élevés. Etendue, mouvement, pensée sont, c'est évident, fondés en une force plus haute qu'ils n'épuisent de loin pas. Elle doit être infiniment au-dessus de tel ou tel effet et ainsi il peut y avoir pour elle une sorte de plaisir qui non seulement dépasse toutes les idées, mais encore est entièrement en dehors de l'idée. Le fait que nous ne puissions rien en concevoir n'en supprime pas la possibilité (2). »

Moi : « Vous allez plus loin que Spinoza. Pour lui l'intuition (*Einsicht*) dépassait tout. »

LESSING : « Pour l'homme. Mais il était fort éloigné de donner notre misérable manière d'agir selon des desseins pour la méthode la plus haute et de placer la pensée au-dessus de tout. »

Moi : « Chez Spinoza, l'intuition est la meilleure partie dans toutes les natures finies, car elle est la partie par

(1) Cf. le traité sur l'Inséparabilité des idées de liberté et de Providence et de l'idée de raison.

(2) Cf. Appendice V.

laquelle toute nature finie dépasse sa finitude. On pourrait dire en un certain sens que lui aussi a attribué deux âmes à tout être : une qui se rapporte seulement à la chose individuelle présente, une autre qui se rapporte au tout (1). A cette seconde âme il donne l'immortalité. Mais, en ce qui concerne la substance infinie une de Spinoza, elle n'a. par elle seule et en dehors des choses individuelles, aucune existence propre ou particulière. Si elle avait pour son unité — si je puis dire — une réalité propre, particulière, individuelle, si elle avait personnalité et vie, l'intuition serait, en elle aussi, la meilleure partie. »

LESSING : « Bon. Mais quelles idées vous font admettre votre divinité personnelle extérieure au monde ? Peut-être les idées de Leibniz ? Je crains que lui aussi, dans son cœur, il n'ait été spinoziste. »

MOI : « Parlez-vous sérieusement ? »

LESSING : « En doutez-vous sérieusement ? Les idées leibniziennes de la vérité étaient de telle nature qu'il ne pouvait supporter qu'on mît à la vérité des limites trop étroites. De cette manière de voir ont découlé beaucoup de ses affirmations et il est souvent très difficile, même avec la plus grande perspicacité, de découvrir sa véritable opinion. C'est à cause de cela que je l'estime tant, je veux dire à cause de cette manière grandiose de penser et non point à cause de telle ou telle opinion qu'il semblait seulement avoir ou qu'il pouvait bien aussi avoir. »

MOI : « Très juste. Leibniz aimait faire feu de tout

(1) Quoique ce soit seulement par l'intermédiaire de ce corps qui ne peut être un individu absolu car un individu absolu est tout aussi impossible qu'un absolu individuel. *D-terminatio est negatio* (cf. *Op. posth.*, p. 558), mais doit contenir des qualités et des modalités générales et immuables, la nature et l'idée de l'infini. Cette distinction donne une des clés principales ouvrant l'accès au système de Spinoza sans lesquelles on n'y trouve partout que confusion et contradiction. (Note de la première édition.)

bois (1). Mais à propos d'une certaine opinion, à propos du spinozisme vous avez dit que Leibniz s'était, en son cœur, donné à elle. »

LESSING : « Rappelez-vous le passage où Leibniz dit de Dieu qu'il se trouve en une expansion et en une contraction incessantes : ce serait la création et la durée du monde. »

MOI : « Je suis au courant de ses fulgurations ; mais ce passage m'est inconnu. »

LESSING : « Je veux le rechercher et vous me direz alors ce qu'un homme comme Leibniz pouvait ou devait penser par là (2). »

MOI : « Montrez-moi le passage. Mais je dois vous dire d'avance que, lorsque je me remémore tant d'autres passages de ce même Leibniz, tant de ses lettres, de ses traités, sa *Théodicée*, ses *Nouveaux essais* et sa carrière philosophique en général, l'hypothèse que cet homme n'aurait pas admis une cause transcendante, mais seulement une cause immanente du monde me donne le vertige ».

LESSING : « De ce côté je dois vous céder et là vous conservez l'avantage. J'avoue que j'en ai quelque peu trop dit. Cependant le passage auquel je pense et bien d'autres choses demeurent toujours étranges. Mais ne l'oublions pas ! Quelles idées vous font donc croire au contraire du spinozisme ? Trouvez-vous que les *Principia* de Leibniz y ont mis fin ? »

MOI : « Comment le pourrais-je, fermement persuadé que je suis que le déterministe conséquent ne se distingue pas du fataliste ?... Les monades et leur *vincula* ne me font pas mieux comprendre l'étendue et la pensée, la réalité en général et, là, je n'ai plus aucune notion de droite et de gauche. ... Au reste je ne connais point de système qui s'accorderait aussi bien que celui de

(1) Cf. LESSING : *Contributions (Beiträge)*, I, p. 216.

(2) Le lecteur trouvera la solution de cette énigme dans l'appendice VII.

Leibniz avec le spinozisme et il est difficile de dire lequel des deux auteurs s'est le plus joué de nous et de soi ; en tout honneur, bien sûr... Mendelssohn a clairement montré que l'harmonie préétablie se trouve chez Spinoza. De là seul il résulte déjà que Spinoza doit contenir encore beaucoup plus des théories fondamentales de Leibniz ou bien Leibniz et Spinoza (il est difficile que l'enseignement de Wolf l'ait influencé) (1) ne seraient point les têtes logiques qu'ils ont cependant incontestablement été. Je me fais fort d'exposer à partir de Spinoza toute la psychologie leibnizienne... Au fond tous deux ont aussi la même théorie de la liberté et seule, une illusion établit une distinction entre leurs théories. Si Spinoza (*Epist. LXII, Op. posth.*, p. 584-585) explique notre sentiment de la liberté par l'exemple d'une pierre qui penserait et saurait qu'elle s'efforce, autant qu'il est en elle, de continuer son mouvement, Leibniz pareillement explique ce même sentiment (*Théodicée*, par. 50) par l'exemple d'une aiguille aimantée qui aurait envie de se mouvoir vers le nord et croirait se tourner sans dépendre d'une autre cause, ne s'apercevant pas du mouvement imperceptible de la matière magnétique (2)... Leibniz explique les causes finales par un *appetitus*, un *conatus immanens* (*conscientia sui præditus*) ; pareillement Spinoza pouvait, en ce sens, les laisser entièrement subsister et chez lui la représentation de l'extérieur et

(1) Cf. MENDELSSOHN : *Ecrits philosophiques (Philosophische Schriften)* troisième entretien, vers la fin.

(2) *Atque hæc humana illa libertas est quam omnes habere jactant et quæ in hoc solo consistit quod homines sui appetitus sunt conscii et causarum a quibus determinantur ignari*, dit Spinoza dans la même lettre 63. — Le tour par lequel les déterministes croient échapper au fatalisme, Spinoza en avait donc bien l'idée. Mais il lui semblait si peu de bonne espèce philosophique qu'il préférerait encore l'*arbitrium indifferentiæ* ou la *voluntas æquilibrii*. Cf., entre autres, *Éthique*, p. I, 2^e scol. de la 33^e prop. vers la fin ; p. III, scol. de la 9^e prop. et surtout la préface de la 4^e partie. (Note de la première édition.)

le désir constituant, comme chez Leibniz, l'être de l'âme. Bref, en allant tout au fond de la chose, on trouve que, chez Leibniz comme chez Spinoza, toute cause finale présuppose une cause efficiente... La pensée n'est pas la source de la substance, mais la substance est celle de la pensée. Il faut donc supposer avant la pensée, comme premier, quelque chose qui ne pense pas, quelque chose qui doit être conçu comme antérieur, encore que ce ne soit pas entièrement dans la réalité, mais du moins selon la représentation, l'être, la nature intérieure. Leibniz a appelé pour cela, non sans honnêteté, les âmes des automates spirituels (1). Mais comment — et je parle ici selon le sens le plus profond et le plus complet de Leibniz, dans la mesure où je le comprends — comment le principe de toutes les âmes peut-il exister pour soi et agir, comment l'esprit est-il avant la matière, la pensée avant l'objet, voilà une grande difficulté qu'il aurait dû résoudre pour nous tirer vraiment d'affaire ; mais il l'a laissée aussi embrouillée qu'elle était...,

LESSING : « Je ne vous laisserai de répit que vous n'ayez fait connaître ce parallélisme (2)... Car les gens parlent toujours de Spinoza comme d'un chien crevé... »

Moi : « Ils parleraient de lui ainsi après comme avant. Pour comprendre Spinoza il faut un trop long et trop tenace effort de l'esprit. Et nul ne l'a compris à qui

(1) La même dénomination se trouve aussi chez Spinoza non pas dans l'*Éthique*, mais dans le fragment *De intellectus emendatione*. Le passage mérite d'être recopié : *at ideam veram simplicem esse ostendimus aut ex simplicibus compositam et quæ ostendit quomodo et cur aliquid sit aut factum sit et quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti; id, quod idem est, veteres dixerunt nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus, nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem et quasi aliquod automa spirituale* (*Op. posth.*, p. 384). Je n'ignore pas l'origine du mot *αὐτόματον* et ce que Bilsinger rappelle à ce propos. (Note de la première édition.)

(2) Cf. Appendice VI.

une ligne de l'*Éthique* est demeurée obscure, nul qui ne saisis pas comment ce grand homme pouvait avoir de sa philosophie la ferme conviction intime qu'il manifeste si souvent et si expressément. Encore à la fin de sa vie il écrivait : *Non præsumo me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio* (1). Il est peu d'hommes qui ont pu goûter cette paix de l'esprit, le paradis dans l'entendement que cette tête pure et claire s'est créés. »

LESSING : « Et vous n'êtes pas spinoziste, Jacobi ! »

MOI : « Non, parole d'honneur » !

LESSING : « Parole d'honneur, il faut alors que, dans votre philosophie, vous tourniez le dos à toute philosophie. »

MOI : « Pourquoi tourner le dos à toute philosophie ? »

LESSING : « Alors vous êtes un parfait sceptique. »

MOI : « Au contraire ; je me retire d'une philosophie qui rend nécessaire le scepticisme parfait. »

LESSING : « Et vous vous retirez alors où ? »

MOI : « Je suis la lumière dont Spinoza dit qu'elle s'éclaire soi-même et les ténèbres. J'aime Spinoza parce que, plus qu'aucun autre philosophe, il m'a parfaitement convaincu que certaines choses ne peuvent s'expliquer ; devant elles il ne faut point fermer les yeux, il faut les prendre comme on les trouve. Je n'ai point d'idée qui soit plus intimement au fond de moi que celle des causes finales, point de conviction plus vive que celle que je fais ce que je pense, au lieu que je devrais seulement penser ce que je fais. Certes je dois alors admettre une source de la pensée et de l'action qui demeure pour moi entièrement inexplicable. Mais si

(1) Dans sa lettre à Albert Burgh. Il ajoute : *Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo ac tu scis tres angulos trianguli æquales esse duobus rectis et hoc sufficere negabit nemo cui sanum est cerebrum nec spiritus immundus somniat qui nobis ideus falsas inspirat veris similes : est enim verum index sui et falsi*. Spinoza distingue en effet être certain et ne pas douter. (Note de la première édition.)

je veux absolument expliquer, alors il me faut retomber sur la deuxième proposition qu'un entendement humain peut à peine supporter s'il la considère dans toute son ampleur et l'applique à des cas individuels. »

LESSING : « Vous vous exprimez avec presque autant de vigueur que la conclusion prise à la Diète d'Augsbourg ; mais je reste un bon luthérien et je ne renonce pas à l'« erreur plus bestiale qu'humaine, au blasphème qu'il n'y a pas de volonté libre » dont la tête claire et pure de votre Spinoza sut bien cependant s'accommoder. »

Moi : « Et Spinoza n'a pas dû peu se contorsionner pour cacher son fatalisme quand il s'agit de l'appliquer à la conduite de l'homme, surtout dans la quatrième et la cinquième parties : je dirais presque qu'il s'abaisse parfois jusqu'au sophisme. — Et voilà justement ce que je prétendais : même la tête la plus grande doit, quand elle veut absolument tout expliquer, tout mettre d'accord selon des idées claires et ne rien laisser subsister d'autre, en arriver à des choses insensées. »

LESSING : « Et celui qui ne veut pas expliquer ? »

Moi : « Celui qui ne veut pas expliquer l'inconcevable, mais veut seulement savoir les bornes où il commence et reconnaître qu'il existe, je crois qu'il fait en lui la place la plus vaste à une solide vérité humaine. »

LESSING : « Des mots, mon cher Jacobi, des mots ! Les bornes que vous voulez poser ne peuvent être déterminées. Et, d'autre part, vous laissez le champ libre à la rêverie, à la déraison, à l'aveuglement. »

Moi : « Je crois que ces bornes pourraient être déterminées. Je n'en veux poser aucune, je veux seulement trouver celles qui sont posées et les laisser. Quant à la déraison, la rêverie, l'aveuglement... »

LESSING : « Ils sont partout chez eux là où dominant des idées confuses. »

Moi : « Bien plus encore là où dominant des idées mensongères. Même la foi la plus aveugle, la plus dé-

raisonnable, si ce n'est la plus bête, a là un trône élevé. Car qui s'est une fois amouraché de certaines explications, celui-là accepte aveuglément toute conséquence qui en est déduite d'après une conclusion qu'il ne peut infirmer et dût-il en marcher sur la tête (1)... A mon avis le plus grand mérite du penseur est de dévoiler ce qui existe et de le révéler. L'explication est pour lui un moyen, une voie menant au but, une fin toute proche, jamais la fin dernière. Sa fin dernière est ce qui ne peut être expliqué, ce qui est insoluble, immédiat, simple.

La rage immesurée d'expliquer nous fait rechercher avec tant de chaleur ce qui est commun que nous n'en prêtons pas attention à ce qui est différent ; nous voulons toujours seulement réunir alors que, cependant, souvent nous aurions à distinguer un avantage incomparablement plus grand. Tandis que nous rapprochons et rattachons seulement ce qui, dans les choses, peut être expliqué, il naît dans l'âme une certaine lueur qui l'aveugle plus qu'elle ne l'éclaire. Nous sacrifions alors ce que Spinoza, en termes profonds et sublimes, appelle la connaissance du genre le plus haut aux connaissances inférieures ; nous fermons l'œil de l'âme par lequel elle aperçoit et Dieu et soi-même, pour regarder d'autant plus attentivement avec les seuls yeux du corps (2). »

LESSING : « Bien, très bien ! Tout cela m'est aussi fort bon ; mais je ne puis en faire la même chose. D'une

(1) Cf. Appendice VII.

(2) En revoyant cette feuille je trouve dans un article magistral (GÆTHE, dans le *Deutscher Merkur*, février 1789, p. 127) un passage que j'insère ici pour confirmer ce que j'ai dit ci-dessus : « Nous devrions toujours observer, me semble-t-il, en quoi les choses, à la connaissance desquelles nous voudrions arriver, se distinguent les unes des autres plutôt que ce en quoi elles se ressemblent. Distinguer est plus difficile, plus pénible que trouver des ressemblances et quand on a bien distingué, les objets se comparent d'eux-mêmes. Si l'on commence par trouver les choses semblables ou identiques, on en vient facilement, pour l'amour de son hypothèse ou de sa manière de voir, à ne pas remarquer en quoi elles se distinguent fort les unes des autres. »

manière générale votre saut périlleux ne me déplait pas et je comprends comment un homme de tête peut ainsi faire la culbute sur la tête pour avancer. Prenez-moi avec vous si cela se peut. »

Moi : « Veuillez seulement vous placer à l'endroit élastique qui me lance en avant ! Cela ira tout seul. »

Lessing : « Pour cela, il faudrait déjà un saut et je ne puis plus le demander à mes vieilles jambes et à ma lourde tête. »

* * *

Cet entretien, dont je n'ai livré ici que l'essentiel, fut suivi d'autres qui, par plus d'une voie, nous ramènerent aux mêmes objets.

Une fois Lessing me dit en souriant qu'il était peut-être lui-même l'être suprême et qu'il était présentement dans l'état de contraction extrême. Je lui demandai de me donner l'existence. Il me répondit que ce n'était point ainsi qu'il l'entendait et s'expliqua d'une manière qui me rappela Heinrich Moore et F. Marc. von Helmont (le philosophe per unum in quo omnia). Lessing s'expliqua cependant encore plus nettement, mais de manière telle qu'à la rigueur je pus plusieurs fois le suspecter de donner dans la cabale. Cela ne l'amusa pas peu. J'en pris prétexte pour parler en faveur de la cabale, au sens le plus strict. J'exposai que, en soi, il était impossible de découvrir l'infini à partir du fini se présentant à nous, de concevoir leur rapport réciproque et de l'exprimer par une formule quelconque : si donc on voulait en dire quelque chose, il fallait en parler à partir de la révélation. Lessing maintint qu'il voulait tout tenir par des moyens naturels, moi qu'il ne pouvait y avoir de philosophie naturelle du surnaturel et que tous deux cependant, le naturel et le surnaturel, existaient de manière patente (1).

* * *

(1) Cf. Appendice VII.

Quand Lessing voulait se représenter une divinité personnelle, il la pensait comme l'âme du tout et l'ensemble selon l'analogie d'un corps organique. Cette âme du tout ne serait donc, comme le sont toutes les autres âmes selon tous les systèmes possibles, en tant qu'âme, qu'effet (1). Mais son extension organique ne pourrait pas être conçue d'après l'analogie des parties organiques de cette extension pour autant que cette extension ne pourrait s'appliquer à rien qui existât

(1) D'après le système de Leibniz également. Ce n'est que par le corps (ou l'idée du corps) que l'entéléchie devient esprit. (Note de la première édition.)

L'exactitude de cette proposition formulée un peu durement a été démontrée dans ma lettre à Mendelssohn du 21 avril 1785 et ils s'en trouve une preuve encore plus détaillée dans l'*Entretien sur l'idéalisme et le réalisme*. Hansch rapporte que Leibniz lui aurait dit une fois, en buvant son café, qu'il pourrait bien y avoir dans la tasse de café brûlant qu'il prenait des monades qui vivraient un jour comme des âmes humaines douées de raison. (HANSCH : *Leibn. princ. ph. demonstr.*, par. 16, scol. 3.) Leibniz écrivit lui-même à Des Bosses (*Op.*, t. II, 1, p. 283) : *Entelechia nova creari potest etsi nulla nova pars massae creetur quia, etsi jam massa habeat unitates, tamen novas semper capit, pluribus aliis dominantes : ut si fingas Deum ex massa quoad totum non organica, v. g. ex rudi saxo, facere corpus organicum eique suam animam praeficere.* » Et dans une autre lettre toujours à Des Bosses (*op. cit.*, p. 269) : « *Finge animal se habere ut guttam olei et animam ut punctum aliquod in gutta. Si jam divellatur gutta in partes, cum quævis pars rursus in guttam globosam abeat, punctum illud existet in aliqua guttarum novarum. Eodem modo anima permanebit in ea parte in qua anima manet et quæ ipsi animæ maxime convenit. Et uti natura liquidi in alio fluido affectat rotunditatem, ita natura materiæ a sapientissimo auctore constructæ, semper affectat ordinem seu organisationem. Hinc neque animæ neque animalia destrui possunt ; etsi possint diminui atque obvolvi, ut vita eorum nobis non appareat.* » — Ni le récit de Hansch, ni les passages de Leibniz lui-même ne sont ici comme des démonstrations, car j'ai déjà fait, aux lieux indiqués, une démonstration complète : ils doivent seulement rappeler ce que j'ai dit là en m'appuyant sur des passages décisifs.

A propos du texte relatif à cette note, Herder, dans son *Dieu*, s'est exprimé d'une manière que je dois encore évoquer ici en quelques mots :

« Songez, dit Théophron (p. 175 de la première édition), aux immenses conséquences d'une image trompeuse : Dieu, l'âme du tout, est un effet,

en dehors d'elle, ne pourrait rien en recevoir ni rien lui rendre. Pour se maintenir en vie il lui faudrait donc, de temps en temps, se retirer en quelque manière en soi, unir en soi avec la vie la mort et la résurrection.

Mais on pourrait se représenter de manières diverses, l'économie interne d'un tel être.

Lessing était très attaché à cette idée et tantôt en plaisantant, tantôt sérieusement il l'appliquait à toutes

rien qu'un effet du monde ; toutes les autres âmes, dans tous les systèmes possibles, ne sont, comme âmes, que des effets, peut-être seulement des effets de la composition sans quelque chose qui compose... etc. »

Dieu, l'âme du tout, rien qu'un effet du monde ? les âmes peut-être seulement des effets de la composition sans quelque chose qui compose ? Où Herder a-t-il lu cela ? Je renvoie à ma lettre à Mendelssohn du 21 avril 1785 où la chose est suffisamment exposée. Mendelssohn, lui aussi, crut avoir lu que Lessing faisait des entéléchies de Leibniz de simples effets du corps. Je lui montrai son erreur et j'ajoutai : « Cette dernière chose (à savoir que l'entéléchie de Leibniz est seulement l'effet du corps, ainsi que je devais m'être exprimé dans la note que Mendelssohn introduisit dans le texte), je ne pourrais l'avoir dite ni en rêve ni en un accès de fièvre, à plus forte raison ne l'ai-je pas écrite, étant bien portant et éveillé. Un savant célèbre, à qui j'avais envoyé une copie de mon article, me conseilla de supprimer les dernières lignes où l'on pouvait trouver quelque chose d'offensant pour Mendelssohn : c'est ce que je fis lors de la publication. Herder était au courant de ce bon conseil et il avait probablement lu plus d'une fois la lettre à Mendelssohn du 21 avril : comment fut-il alors possible qu'il nous chargeât à nouveau, Lessing ou moi, d'une opinion insensée contre laquelle je m'étais déclaré avec tant d'insistance ?

J'aimerais bien savoir comment Herder voudrait concevoir une âme non point comme substance, non point comme force pensante en général, mais seulement comme l'âme d'un certain corps déterminé, la représentation de ce corps, si ce n'est comme effet d'une certaine forme déterminée et exclusive dont la représentation constitue en cette mesure seule son être. Certes, cette pensée de Lessing est extrêmement abstraite, mais il fallait la comprendre aussi précisément si elle devait avoir sens et application dans l'ensemble d'idées où on la rencontre.

Herder trouve l'image d'une âme du monde délicate, ce qui pourrait étonner vu que sa correction du spinozisme tend à transformer le Dieu de ce système en une âme du monde. Mais il semble seulement redouter que cette image ou ce mot séduisant n'entraîne à rêver d'un Dieu personnel. (Cf. HERDER : *Dieu*, p. 174-177.)

sortes de cas. Comme nous nous trouvions chez Gleim, à Halberstadt — Lessing m'y avait accompagné après la seconde visite que je lui fis — et qu'il s'était mis à pleuvoir tandis que nous étions à table, Gleim le déplora parce que nous devions aller dans son jardin après le repas ; Lessing, qui était assis à côté de moi, dit : « Jacobi, vous le savez, c'est peut-être moi qui le fais (1). » Je répondis : « Ou bien moi. » Gleim nous regarda un peu étonné, mais sans poser de question.

* * *

Lessing ne pouvait s'accommoder de l'idée d'un être personnel, absolument infini, tout entier à la jouissance immuable de sa perfection suprême. Il s'y rattachait pour lui une telle représentation d'ennui infini qu'il en éprouvait un sentiment de douloureuse angoisse.

Il ne tenait pas pour invraisemblable une survie personnelle de l'homme après la mort. Il me dit avoir trouvé chez Bonnet, qu'il relisait justement, des idées en accord avec les siennes sur ce sujet et avec son système en général. Le cours de la conversation, le fait que j'avais une connaissance précise de Bonnet — j'en savais autrefois presque par cœur l'œuvre entière — furent cause que je négligeais de poser ici d'autres questions ; et, comme le système de Lessing ne m'était demeuré ni obscur ni ambigu, je ne compulsai jamais Bonnet par la suite à ce propos, jusqu'à ce que j'y fusse amené actuellement par la présente occasion. Le texte de Bonnet que Lessing relisait alors est certainement la *Palingénésie* que vous connaissez bien ; et ce sont probablement la section VII de la 1^{re} partie ainsi que le chapitre 13 de la section IV de la *Contemplation de la nature*, à quoi se réfère là Bonnet, qui contiennent

(1) Au sens où on dit : je digère, je sécrète des humeurs bonnes ou mauvaises, etc.

les idées auxquelles Lessing songeait. Un passage m'a retenu (p. 246 de l'édition originale) où Bonnet dit : « Serait-ce donc qu'on imaginerait que l'univers serait moins harmonique, j'ai presque dit, moins organique qu'un animal ? (1) »

*
* *

Le jour où je me séparai de Lessing pour continuer mon voyage vers Hambourg nous parlâmes encore longuement et avec un sérieux profond de tous ces sujets. Nos philosophies étaient peu éloignées l'une de l'autre et nos croyances seules nous séparaient. Je donnai à Lessing trois écrits du philosophe Hemsterhuis dont il ne connaissait rien si ce n'est la *Lettre sur la sculpture* ; c'étaient : *Lettre sur l'homme et ses rapports*, *Sophile* et *Aristée*. Je lui laissai à contre-cœur *Aristée* que j'avais eu seulement lors de mon passage à Munster et n'avais point encore lu ; mais Lessing en avait trop envie (2).

(1) Cf. l'extrait de G. BRUNO, appendice I.

(2) Lessing m'avait accompagné jusqu'à Brunswick et il se trouva que, le soir, nous nous séparâmes sans avoir pris congé l'un de l'autre. Lessing m'écrivit un billet qui ne me toucha plus et qu'il me remit lui-même à mon retour. Comme il n'est point sans importance pour le fil de mon récit et a quelque peu force de document il a sa place ici, bien que, pour le reste, il soit sans importance :

Cher Jacobi.

Je n'ai pas dû prendre congé verbalement de vous. Je ne veux le faire par écrit. Ou, ce qui revient au même et m'épargne cette antithèse enfantine : je ne le dois pas non plus.

Je serai fort souvent en pensée près de vous. Et comment peut-on être autrement l'un près de l'autre si ce n'est en pensée ?

Faites un heureux voyage et revenez en bonne santé et satisfait. Cependant je vais tout mettre en branle pour pouvoir continuer ensuite ce voyage avec vous.

Mes meilleurs compliments à votre sœur.

Votre

Lessing.

Wolfenbüttel, 11 juillet 1780.

A mon retour je trouvai Lessing sous le charme de cet *Aristée* si bien qu'il était décidé à le traduire lui-même. C'était, dit Lessing, le spinozisme révélé et il avait reçu là une enveloppe exotérique si belle que cette enveloppe elle-même contribuait à l'explication et à l'éclaircissement de la doctrine ésotérique. J'assurai Lessing qu'Hemsterhuis, pour autant que j'en savais de lui (je ne le connaissais pas encore personnellement) n'était point spinoziste ; Diderot me l'avait même garanti. « Lisez l'ouvrage, me répliqua Lessing, et vous n'aurez plus aucun doute. Dans la *Lettre sur l'homme et ses rapports* c'est encore un peu hésitant et il est possible qu'à cette époque Hemsterhuis n'ait point encore connu pleinement lui-même son spinozisme ; mais maintenant il est très certainement au clair en l'espèce. »

Pour ne pas trouver paradoxal ce jugement il fallait être familiarisé avec le spinozisme comme l'était Lessing. Ce qu'il appelait l'enveloppe exotérique de l'*Aristée* peut à bon droit être considéré comme une simple explication de la doctrine de la liaison indissoluble, intime et éternelle de l'infini avec le fini, de la force universelle et, en ce sens, indéterminée avec la force individuelle déterminée et de ce qui est nécessairement opposé dans leurs tendances. Le reste de l'*Aristée*, il sera difficile que quelqu'un veuille l'employer contre un spinoziste. A ce propos, je dois cependant donner l'assurance solennelle que Hemsterhuis n'est certainement pas spinoziste, qu'il est au contraire entièrement opposé à cette doctrine sur ses points essentiels (1).

Lessing n'avait point encore lu la dissertation de Hemsterhuis *Sur les désirs*. Elle arriva sous la forme d'un paquet à moi adressé alors que j'étais justement parti (2). Lessing m'écrivit que son impatiente curiosité

(1) Cf. appendices I et II.

(2) Pendant mon premier séjour à Wolfenbüttel j'avais dû la demander par écrit afin que fût satisfait le grand désir qu'avait Lessing de lire ce texte.

ne lui avait laissé de paix qu'il n'eût ouvert l'enveloppe et qu'il m'envoyait à Cassel le reste du contenu : « Je vous écrirai prochainement plus longuement, ajoutait-il, au sujet de cet ouvrage qui me fait un rare plaisir. »

Peu avant sa mort, le 4 décembre, il m'écrivit : « A propos de *Woldemar* il me vient à l'esprit que je m'étais engagé à vous faire part de mes idées sur le système de l'amour de Hemsterhuis. Et vous ne pouvez croire combien ces idées ont un rapport précis avec ce système qui, à mon opinion, n'explique rien à proprement parler et, pour user du langage des analystes, me semble seulement substituer une formule à une autre de sorte que, par là, je m'égare à nouveau plutôt que je n'approche d'un éclaircissement. Mais suis-je actuellement en état d'écrire ce que je veux ? Même pas ce que je dois... (1) »

(1) Voici toute la lettre, une des dernières probablement qu'écrivit Lessing :

Wolfenbüttel, 4 décembre 1780.,

« Cher Jacobi,

Langer, dont je reçois à l'instant une lettre d'Amsterdam, peut vous avoir dit qu'il m'a laissé sur le point de partir pour Hambourg. J'y suis demeuré aussi longtemps que j'avais l'espoir de retrouver au milieu de vieux amis la santé et l'humeur perdues. Je ne sais moi-même plus combien de temps ce fut. Certes j'aurais dû l'abandonner plus tôt, cet espoir. Mais qui abandonne l'espoir s'il n'y est contraint ? Finalement je suis revenu, il y a peu. Sans doute mon corps, sauf les yeux, va-t-il un peu mieux ; mais mon esprit est plus impotent. Je suis incapable de tout ce qui demande le moindre effort.

Ne vous aurais-je pas écrit depuis longtemps ? Puissiez-vous être aussi habile à lire en mon âme que je me fais fort de lire en la vôtre. Je comprends fort bien ce qui devait vous rebuter à m'écrire de nouveau ce que vous aviez déjà écrit à N... (le passage que je saute ici se rapporte à ma situation politique d'alors)... Je ne sais rien que je lirais plus volontiers de vous qu'une justification. Un homme comme vous n'a jamais tort auprès de moi, même s'il a tort aux yeux de tout un univers entier auquel il n'aurait pas dû se mêler.

Déposez, chez Jacobi, votre esprit de caméraliste ; prenez tranquillement place et achevez votre *Woldemar*. »

Avant que ne fussent venues à ma connaissance, de la manière rapportée, les opinions de Lessing et alors que j'étais fermement persuadé, en m'appuyant sur des témoignages, que Lessing était un théiste orthodoxe, quelques points de son *Éducation du genre humain* m'étaient complètement incompréhensibles, en particulier le paragraphe 73. Je voudrais savoir si quelqu'un peut s'expliquer ce passage autrement que par des idées spinozistes. Mais avec celles-ci le commentaire devient très facile. Le Dieu de Spinoza est le pur principe de la réalité dans tout le réel, de l'être dans toute existence ; il est dépourvu de toute individualité et est absolument infini. L'unité de ce Dieu repose sur l'identité de l'indiscernable et, donc, n'exclut pas une sorte de pluralité(1). Mais, considérée dans cette seule unité transcendante, la divinité doit être absolument privée

A propos de *Woldemar* il me vient à l'esprit que je m'étais engagé à vous faire part de mes idées sur le système de l'amour chez Hemsterhuis. Et vous ne pouvez croire combien ces idées ont un rapport précis avec ce système qui, à mon opinion, n'explique rien à proprement parler et, pour user du langage des analystes, me semble seulement substituer une formule à une autre de sorte que, par là, je m'égare à nouveau plutôt que je n'approche d'un éclaircissement. Mais suis-je actuellement en état d'écrire ce que je veux ? Même pas ce que je dois. Car il est une chose que je dois cependant encore : je dois vous demander si T... est entré en plein dans le clergé du duché de Berg et Juliers. C'est bien vous, je pense, qui m'avez envoyé cette proclamation ou cette chose honteuse quel qu'en soit le nom. Dieu ! Quels vauriens ! Ils méritent d'être à nouveau opprimés par la papauté et de devenir les esclaves d'une cruelle inquisition. Dites-moi ce que vous savez de plus sur cette peu luthérienne démarche.

Mes compliments à tous les vôtres, particulièrement à ceux que je connais. Notre inclination fait toujours encore une différence entre les personnes que l'on a vues et celles que l'on n'a pas vues : « ce n'est point là mon invention », vous le savez (ces mots se rapportent à un passage de *Sur les désirs* de Hemsterhuis).

Dites à votre frère, qui doit bientôt passer à nouveau ici, que D. n'est point chez lui et que toutes les auberges, sauf la mienne, sont fermées à cause de la peste. »

(1) Cf. Appendice VII.

de la réalité qui ne peut se trouver exprimée que dans l'individuel déterminé. Celle-ci, la réalité, avec son idée, repose donc sur la *natura naturata* (le Fils de toute éternité), de même que celle-là, la possibilité, l'être, le substantiel de l'infini, avec son idée, repose sur la *natura naturans* (le Père) (1).

Ce que je me suis efforcé d'exposer antérieurement de l'esprit du spinozisme, me dispense ici de tout autre développement.

Les hommes se sont représenté ces choses avec plus ou moins de clarté, sous des formes diverses depuis la plus haute antiquité : vous le savez comme moi. « Ici la parole est certes inférieure aux idées », comme une idée à l'autre (2).

Plusieurs personnes peuvent attester que Lessing donna à maintes reprises et avec insistance l'*Εν και παν* comme la somme de sa théologie et de sa philosophie. Verbalement et par écrit, il le donna à l'occasion comme la devise reconnue par lui. On peut ainsi la lire dans la tonnelle du jardin de Gleim sous une devise de moi.



Ce que j'ai raconté n'est pas le dixième de ce que j'aurais pu raconter si ma mémoire m'avait voulu prêter une assistance suffisante en ce qui concerne la manière

(1) Je prie le lecteur de ne pas s'arrêter à ce commentaire trop résumé et rendu par là extrêmement obscur. Les choses s'éclaireront dans les lettres suivantes. (Note de la première édition.)

(2) *Éducation du genre humain*, par. 73, fin. (Cf. TENNEMANN : *Histoire de la philosophie (Geschichte der Philosophie)*, IX, p. 133 sur les opinions de Nicolas de Cuses, en particulier le passage suivant tiré du *De docta Ignorantia* : « *ab unitate gignitur unitatis æqualitas ; connexio vero ab unitate procedit et ab unitatis æqualitate. Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, ita processio ab utroque est repetitionis illius unitatis, sive magis dicere, unitatis et æqualitatis unitatis ipsius unitio.* »)

dont ces propos furent habillés et exprimés. Pour ce motif, dans ce que j'ai réellement raconté, j'ai fait parler Lessing aussi parcimonieusement que possible. Quand on s'entretient des jours entiers de nombreuses choses très différentes, on perd nécessairement le souvenir des détails. Et qui plus est : je savais maintenant de manière tout à fait décisive que Lessing ne croyait pas à une cause des choses différente du monde et qu'il était spinoziste ; aussi, ce qu'il me dit ensuite sur ce point d'une manière ou d'une autre, ne se grava pas en moi plus profondément que d'autres choses. Il ne pouvait me venir à l'esprit de vouloir retenir ces paroles, et que Lessing fût un spinoziste, me semblait très concevable. S'il avait affirmé le contraire — toute ma curiosité était tendue pour recueillir cette déclaration — je pourrais encore très probablement rendre compte de chaque mot important.

*
* *

Voilà qui réglerait une bonne partie de ce que vous me demandiez et je n'ai plus qu'à faire mention brièvement de quelques questions particulières.

Ces questions particulières, je dois vous l'avouer, m'ont quelque peu étonné car elles supposent chez moi, pour ne pas dire pire, une certaine ignorance ; tel pouvait bien être mon cas, mais rien extérieurement ne vous autorisait à avoir un tel soupçon et à le manifester si tranquillement.

Vous me demandez si Lessing a dit sèchement qu'il tient le système de Spinoza pour vrai et fondé et de quel système il parle, de celui du *Tractatus theologico-politicus* ou de celui des *Principia philosophiæ cartesianæ* ou de celui que Ludovicus Mayer fit connaître en son nom après sa mort ?

Celui qui n'a de Spinoza que quelques notions connaît l'histoire de sa *Doctrine de Descartes démontrée de ma-*

nière géométrique, et sait qu'elle n'a rien à faire avec le spinozisme (1).

Quant à un système de Spinoza que Ludovicus Mayer doit avoir fait connaître après la mort de Spinoza, je n'en sais rien, à moins que, par là, on ne pense aux *Opera posthuma* eux-mêmes ou bien peut-être à la Préface ; et Lessing se serait ainsi moqué de moi et m'aurait fait accroire que sa foi serait l'explication du spinozisme qui y est contenue ? Mais ce serait trop fort. Seraient-ce donc les *Opera Posthuma* ? Mais, si ce sont ces *Opera*, je ne comprends pas comment vous voulez leur opposer d'une manière quelconque le *Tractatus*. Ce que le *Tractatus* renferme du système de Spinoza est en complet accord avec les écrits posthumes. Lui-même s'y reporte expressément et en plus d'un passage jusqu'à la fin de ses jours.

Vous me demandez en outre si Lessing prend le système de Spinoza selon l'interprétation erronée de Bayle ou selon les explications meilleures données par d'autres.

Entre comprendre et ne pas comprendre il y a une différence. Bayle n'a pas compris de manière erronée le système de Spinoza en ce qui concerne les conclusions finales ; on peut seulement dire que son interprétation ne remonte pas assez haut, qu'il n'en a point vu les fondements selon l'esprit de l'auteur. Si Bayle, d'après le sens de votre reproche, a mal compris Spinoza, alors, dans le même sens, Leibniz l'a encore un peu plus mal compris. Comparez, je vous prie, l'exposé de Bayle dans les premières lignes de la remarque N avec ce que déclare Leibniz au sujet des théories de Spinoza dans les paragraphes 31 de la Préface de la *Théodicée* et 173, 374, 393 de la *Théodicée*. Si, au contraire, Bayle et

(1) Dans la mesure s'entend où ces *Principia* contiennent des propositions qui ne s'accordent pas avec le système exposé dans le *Tractatus* et dans l'*Éthique* ; en ce sens seulement on peut les opposer l'un à l'autre. Cf. la préface des *Principia*, la lettre de Spinoza à Heinrich Oldenburg. (*Op. Posth.*, p. 422) et à W. Bleyenbergh (*op. cit.*, p. 518).

Leibniz n'ont pas mal compris le système de Spinoza¹ ce sont les autres qui, pensant mieux l'expliquer, l'ont réellement mal compris ; ou bien ils l'ont faussé. Ces derniers ne sont point mes gens et je me porte garant que ce n'étaient point non plus ceux de Lessing.

L'apostrophe : « Cher frère, Spinoza qui est tant décrié peut bien... » ne m'a point été adressée à moi par Lessing.

Ne m'en veuillez pas, cher et noble Mendelssohn, d'avoir exposé sur un ton si sec, voire même un peu acerbe mes plaintes. Vis-à-vis d'un homme que je respecte comme vous, il était le seul convenable.

Je suis...

*
* *

Je reçus d'Émilie les nouvelles suivantes sur l'accueil fait à cette lettre :

5 décembre 1785 (1)

J'ai reçu, il y a deux jours, mon cher Jacobi, une lettre provisoire de notre Mendelssohn. Si je ne vous en ai point immédiatement informé la faute en est à une petite indisposition, et si je ne vous envoie pas la lettre même, la faute en est à mon frère qu'une grande partie de la lettre regarde et qui, pour ce motif, ne s'en veut passer (2).

Mendelssohn avoue d'abord franchement qu'il vous a méconnu : « au lieu d'un amateur de philosophie il a découvert un homme qui a fait de penser sa principale occupation et qui a assez de force pour s'arracher aux lisières et aller son propre chemin. Dans l'édifice que

(1) Dans la première édition je n'ai donné qu'un extrait de cette lettre. Mais comme ensuite il devint nécessaire de la reproduire textuellement, il est très naturel qu'elle paraisse maintenant ici aussi intégralement.

(2) Émilie avait communiqué ma lettre à Mendelssohn à son frère, J. A. H. Reimarus, avant de l'envoyer. Celui-ci était d'avis qu'il ne fallait pas faire connaître publiquement le spinozisme de Lessing et il en écrivit à Mendelssohn. Sa lettre fut jointe à la mienne.

« vous vous êtes élevé entièrement par vous-même il
 « éclate tant de pénétration philosophique qu'il comprend
 « fort bien que Lessing en ait pu être conquis et concevoir
 « une confiance illimitée à l'égard de son constructeur.
 « Pour l'instant vous avez entièrement satisfait à ses
 « questions et vous auriez le droit d'être fâché à son
 « égard ; il est prêt à vous en demander pardon. Comme
 « cependant votre exposé demande qu'il le parcoure une
 « fois encore avec application, plus à loisir, il me
 « charge de l'excuser auprès de vous de prendre son
 « temps pour répondre à votre lettre. Avant d'écrire
 « sur le caractère de Lessing, il sollicitera encore des
 « éclaircissements sur tel ou tel point de votre disser-
 « tation. Pour l'heure, il lui est complètement impos-
 « sible de penser à Lessing ou à Spinoza. Il préfère le
 « remettre plutôt que de le mal faire : ensuite il dépendra
 « surtout de vous et de notre commune réflexion de
 « fixer l'emploi de cet entretien avec Lessing.

« Pour sa part, continue-t-il, il tient toujours qu'il est
 « nécessaire et utile de mettre loyalement en garde les
 « amateurs de spéculation et de leur montrer, par
 « d'éclatants exemples, à quel danger ils s'exposent
 « s'ils s'y abandonnent sans fil directeur. Ensuite les
 « gens du dehors pourront s'en réjouir ou s'en attrister :
 « nous ne nous en soucierons pas (1) ; nous ne voulons
 « pas constituer de parti, racoler, faire passer de notre
 « côté et nous deviendrions traîtres au drapeau à qui nous
 « avons juré fidélité du moment que nous nous livre-
 « rions au racolage et voudrions constituer un parti. »

Voilà, cher Jacobi, un extrait complet de la lettre de Mendelssohn pour autant qu'elle intéresse Lessing et Jacobi.

* * *

Puis sept mois passèrent sans que j'entendisse dire

(1) « Cela se rapporte à la lettre de mon frère », note Émilie en marge.

quoi que ce fût de Mendelssohn (1). Comme, pendant ce temps, de très dures vicissitudes me frappèrent, je pensais peu à cette affaire et ma correspondance, pour laquelle je ne suis jamais très zélé, s'arrêta complètement. Cependant un jugement de mon ami Hemsterhuis sur Spinoza m'incita à faire entrer en lice ce dernier comme adversaire de l'*Aristée*. J'esquissais ce dialogue en juin 1784, mais je repoussais de semaine en semaine de l'adapter à une lettre et de l'envoyer à Hemsterhuis.

A cette époque arriva justement une lettre de mon amie m'annonçant que Mendelssohn était décidé à laisser de côté pour le moment son ouvrage sur le caractère de Lessing afin de tenter d'abord une reprise, s'il en avait la santé et le temps, avec les spinozistes, les *All Einer*, comme il les appelait de préférence. Mon amie me félicita d'avoir déterminé par mon exposé un travail si utile : il était, pour elle, tout à fait nécessaire que les erreurs aveuglantes de notre époque fussent

(1) Si on le prend à la lettre, cela n'est pas tout à fait exact. En effet, au début d'avril 1784, Émilie m'écrivit que son frère avait voulu relire à loisir mon exposé et avait prié Mendelssohn de le lui envoyer soit dans l'original soit en copie. Mendelssohn avait envoyé l'original et il ne lui avait pas encore fait retour parce que Reimarus avait voulu en garder copie. Mais on n'y avait rien perdu, car Mendelssohn avait été malade. L'original repartait maintenant sans délai pour Berlin. « Mais que dites-vous, continue Émilie, de la vie de Spinoza par Diez ? N'est-ce pas, elle vous a scandalisé comme nous ? Quel éhonté non-sens à la fin ! » Cher Jacobi, que va-t-il advenir de toute pensée, de toute vérité si on lance encore d'autres paradoxes (disons pour être clair, de tels non-sens) ? Car ceux qui ne pensent pas que recueillent-ils plus volontiers que des paradoxes, des erreurs brillantes exposées avec éclat par quelque grand homme ? Je dois vous avouer que ce produit de Diez a presque amené mon frère à souhaiter que Mendelssohn cachât le spinozisme de Lessing au monde autant que le permet le caractère sacré de la vérité. Car de quel poids serait dans la balance l'exemple d'un Lessing ! En songeant aux conséquences, je tremble. Comme, dans sa pensée, l'homme est grand et petit ! »

dissipées par la lumière irrésistible de la pure raison tenue par une main si ferme (1).

Je répondis par retour du courrier, tout à la joie de la décision de Mendelssohn ; là-dessus, je mis sur pied ma lettre à Hemsterhuis : toute cette affaire ne m'occupa ensuite plus du tout l'esprit.

Fin août, je partis en voyage pour rétablir ma santé très affaiblie et connaître à nouveau la joie de vivre, à Hofgeismar, dans la société de deux des êtres les plus grands et les plus aimables, de la princesse Galitzine et du ministre Fürstenberg. J'eus là la surprise d'une lettre de Mendelssohn ; elle était accompagnée de remarques sur la philosophie contenue dans ma lettre. Le paquet avait passé, ouvert, par les mains de notre commune amie qui l'avait mis sous enveloppe et il était arrivé à Dusseldorf immédiatement après mon départ.

(1) Voici le passage textuellement.

5 juillet 1784.

«... Ces derniers temps (Émilie avait été alors empêchée de m'écrire) est arrivée une lettre de Mendelssohn ; il y accuse réception de votre manuscrit qui lui a été retourné, mais, en même temps, il annonce que, si, cet été, il avait temps et santé, il laisserait peut-être encore de côté la caractéristique de Lessing afin de tenter d'abord une reprise avec les spinozistes, les *All Einer*, comme il préférerait les nommer. Il demande ensuite conseil à Reimarus sur la modalité de l'attaque : « Vaudrait-il mieux prendre un adversaire déterminé avec qui on partirait d'un certain point ou porter ses coups dans toutes les directions afin d'écarter tous les adversaires. » « La première manière serait plus à son goût, dit-il, mais l'époque et le siècle, leurs besoins exigent peut-être la deuxième. » « Mon frère lui a fait part, il y a quelques jours, par écrit, de ses idées là-dessus et il nous faut espérer que Mendelssohn mettra bientôt réellement la main à l'œuvre. Mais vous, mon cher Jacobi, vous devez vous réjouir d'avoir été, par votre exposé, l'occasion d'un si utile travail encore que le but en dût être tout autre ; avec le temps il sera utile à ce but : car, certes, il est tout à fait nécessaire que les erreurs aveuglantes de notre époque soient dissipées par la lumière irrésistible de la pure raison tenue par une main si ferme. Vous pouvez penser que, d'autre part, je désire tout aussi profondément la parution de la caractéristique de notre cher Lessing que nous espérons depuis si longtemps. »

Berlin, 1^{er} août 1784.

A Monsieur Jacobi

Dusseldorf.

Émilie vous a fait connaître en mon nom combien votre épître philosophique m'a couvert de honte et vous avez eu la bonté, grâce au mot intercédant en ma faveur ajouté par cette noble amie, de me pardonner la précipitation avec laquelle je me suis jeté sur votre première offre. On est tellement habitué à voir paraître des masques et des déguisements philosophiques qu'à la fin on est, comme l'Éthiopien de Shaftesbury, en danger de prendre pour un masque tout honnête visage.

Depuis j'ai relu plus d'une fois votre exposé pour connaître la démarche particulière de vos idées. Après la cinquantaine, notre âme peut bien ne pas vouloir aisément se laisser conduire sur une voie nouvelle. Elle suit bien un bout de chemin un conducteur, mais toute occasion de revenir dans son ornière accoutumée lui est bonne et, sans s'en apercevoir, elle perd des yeux celui qui marche devant elle. Voilà peut-être la raison pourquoi tant de passages dans votre lettre sont pour moi absolument incompréhensibles et pourquoi, maintes fois, je ne vois pas la logique avec laquelle les idées s'insèrent dans votre système.

Comme, pour l'heure, j'ai renoncé à mon projet d'écrire sur Lessing et comme je projette auparavant quelque chose sur le spinozisme, vous voyez combien il m'importe de comprendre exactement vos idées et de pénétrer comme il convient les raisons avec lesquelles vous vous efforcez d'étayer le système de ce philosophe. Je me permets donc de vous présenter dans l'exposé joint mes réserves et mes remarques. Vous avez lancé le gant comme un chevalier, je le relève et maintenant menons notre duel métaphysique selon l'usage des chevaliers, sous les yeux de la dame que tous deux, nous

estimons hautement. Il est digne d'envie de recevoir de ses mains le prix de la victoire, mais il n'est point sans gloire non plus de mériter, vaincu, sa compassion. Émilie donc vous fera parvenir cet écrit et vous demandera de vouloir bien y répondre.

Moses MENDELSSOHN.

ANNEXE

Remarques adressées à Monsieur Jacobi

Vous dites que toute génération dans l'infini — peu important les images dont on la travestisse —, toute modification en lui posent un quelque chose hors du néant et vous croyez que Spinoza a rejeté pour ce motif tout passage de l'infini au fini, d'une manière générale toutes les *causæ transitoriæ, secundariæ* ou *remotæ* et a posé à la place de l'*en sophe* émanent un *en sophe* seulement immanent, une cause du monde immanente, éternellement immuable en soi qui fait un avec toutes ses conséquences. Je me heurte ici à des difficultés que je ne suis pas en état de lever :

1^o Si une série sans commencement ne paraissait pas quelque chose d'impossible à Spinoza, la génération des choses par émanation ne conduirait pas nécessairement à une naissance à partir du néant ;

2^o Si ces choses sont pour Spinoza quelque chose de fini, alors on ne peut pas plus comprendre, même à ce qui me semble, on peut encore moins comprendre leur immanence dans l'infini que leur procession à partir de lui. Si l'infini ne peut rien produire de fini, il ne peut également rien penser de fini.

D'une manière générale, le système de Spinoza ne semble pas apte à lever des difficultés de cette sorte.

Elles se manifestent aussi bien en ce qui concerne les idées qu'en ce qui regarde leurs objets réels. Ce qui ne peut devenir *objective* réel, ne peut être *subjective* pensé. La même difficulté que Spinoza rencontre pour accorder la réalité au fini hors de Dieu, il doit la retrouver dis-je, quand il pose ce fini dans l'être divin et le considère comme une idée de la divinité.

Dans ce qui suit vous expliquez un passage de Spinoza que Lessing mentionne comme ce qu'il y a de plus obscur chez lui et que Leibniz trouva également tel et ne comprit pas entièrement (1), à savoir que, selon votre expression, la cause infinie n'a *explicite* ni entendement, ni volonté, parce que, par suite de son unité transcendante et de son infinitude générale, elle ne peut avoir aucun objet de pensée et de volonté. Plus loin vous expliquez que vous vouliez seulement par là dénier à la cause première, qui est de nature infinie, des idées individuelles, des déterminations individuelles de la volonté et vous ajoutez que le motif en est que toute idée individuelle doit avoir son origine dans une autre idée individuelle et se rapporter immédiatement à un objet existant réellement. C'est pour cela que vous voulez concéder seulement qu'il n'y a dans la cause première que l'élément universel interne premier de l'entendement et de la volonté. Il me faut avouer que je comprends aussi peu cette explication que les termes de Spinoza lui-même. La cause première a des idées, mais point d'entendement. Elle a des idées, car, selon Spinoza, les idées sont une qualité principale de la substance une et vraie. Cependant elle n'a point d'idées individuelles, mais seulement l'élément universel de celles-ci. Quel universel peut être conçu sans le particulier ? Cela n'est-il pas encore plus incompréhensible qu'une matière sans forme, qu'un élément amorphe, qu'un être qui aurait seulement des caractères universels

(1) *Théodicée*, par. 173.

et point de particuliers ? Vous dites que l'infinitude absolue n'a point d'objet de pensée. Mais n'est-elle pas à soi-même, ses qualités et ses modifications ne sont-elles point pour elle objet de pensée ? Et si elle n'a pas d'objet de pensée, pas d'entendement, comment la pensée est-elle cependant son attribut, comment est-elle cependant la substance seule pensante ? En outre, ses modifications ou les choses accidentelles ont réellement des déterminations individuelles de la volonté et elle n'aurait que l'élément universel de celle-ci ? Chez Spinoza je comprends cela au moins pour une part. Il pose la volonté libre seulement dans un choix indéterminé, sans intention, de ce qui est parfaitement indifférent. Ce choix lui semblait pouvoir revenir à la modification de la divinité dans la mesure où elle représente un être fini ; mais, dans la mesure où elle est un être infini, il refusait justement à la divinité un tel libre arbitre sans intention. La connaissance du bien, qui provoque un choix libre, fait partie, à son avis, des qualités de l'entendement et, en cette mesure, elle est de la plus certaine nécessité : aussi toutes les conséquences, qu'elles viennent de la connaissance du vrai et du faux ou de la connaissance du bien et du mal, doivent-elles, dans sa théorie, être de même nécessité. Mais, comme, Monsieur, vous admettez le système des déterministes et n'accordez, même en l'homme, d'autre choix que celui qui a son origine dans le dernier examen pratique de tous les mobiles et de tous les ressorts, je ne vois pas pourquoi vous refusez à la cause infinie un tel choix éternellement déterminé antérieurement. Certes, dans la mesure où vous refusez à l'infini la vraie individualité, il ne peut lui revenir de volonté, de liberté, car celles-ci présupposent une substantialité individuelle réelle. Seulement ce n'est point là la raison que vous donnez et cela me semble donc contraire au système de Spinoza, comme j'aurai plus loin l'occasion de le montrer.

Selon Spinoza tout ce qui se produit dans le monde

visible est de la plus stricte nécessité, car tout est fondé ainsi et non pas autrement dans l'être divin et dans les modifications possibles de ses qualités. Ce qui ne se produit pas réellement, ne lui est non plus ni possible, ni concevable. Si donc Spinoza avait accordé, comme Bayle, Leiniz et d'autres, que seul le principe de contradiction met une limite à la possibilité interne, il lui aurait fallu tenir pour événements réels tous les romans de Mademoiselle de Scudéry et toutes les fictions de l'Arioste, ainsi que Leibniz le rappelle justement à propos de ce passage. Seulement Spinoza tenait aussi pour impossible ce qui, sans contenir de contradiction, n'est cependant pas fondé dans les modifications divines en tant que cause nécessaire de toutes les choses. Vous voyez ici la voie par laquelle Spinoza aussi serait arrivé au *perfectissimum* s'il avait pu s'entendre avec les déterministes au sujet de l'idée de liberté. C'est uniquement dans le système du *perfectissimum* que l'on peut concevoir pourquoi c'est cette série de déterminations et non point une autre qui est devenue réelle au sein de l'être divin ou, pour parler comme Spinoza, pourquoi nulle autre n'a été possible.

Ce que vous dites ensuite de la conséquence et de la durée a mon complet assentiment, sauf que je ne dirais pas que ce sont pure illusion. Ce sont des déterminations nécessaires de la pensée limitée, donc des phénomènes qu'il faut distinguer de la simple illusion.

Votre saut périlleux est un expédient salutaire de la nature. Lorsque j'ai suivi un temps la spéculation, grimpant à travers les buissons d'épines, je cherche à m'orienter avec le *bon sens* ou, du moins, mon regard cherche le chemin où je puis le rencontrer à nouveau. Comme on ne peut nier qu'il y ait des intentions, avoir une intention constitue une qualité possible de l'esprit et, dans la mesure où ce n'est point simple incapacité, ce doit être le bien de tout esprit au degré le plus élevé ; donc, en plus de la pensée, il y a aussi un vouloir

et un agir qui peuvent être des qualités de l'infini et donc doivent nécessairement l'être.

L'idée que Lessing avance ensuite subitement est tout à fait selon son humeur, c'est une de ces cabrioles par lesquelles il faisait mine de sauter pour ainsi dire par-dessus soi et, pour cette raison, ne bougeait pas de place. Se demander avec incertitude s'il n'y a pas quelque chose qui non seulement dépasse toute idée, mais encore est complètement hors de toute idée, voilà ce que j'appelle un saut par-dessus soi. Mon credo est le suivant : ce que je ne puis concevoir comme vrai ne m'inquiète pas, je ne me pose pas de question à son propos ; une question que je ne comprends pas, je ne puis non plus y répondre, pour moi ce n'est pas une question. Il ne m'est jamais venu à l'esprit de vouloir monter sur mes épaules afin d'avoir des perspectives plus libres.

Un personnage d'une comédie de Lessing, qui croit voir des tours de sorcellerie, dit, à propos d'une bougie qui brûle : « Cette bougie ne brûle pas réellement, elle paraît seulement brûler ; elle n'éclaire pas réellement elle paraît seulement paraître et éclairer (1) » Le premier doute n'est pas sans quelque fondement, mais le second se réfute soi-même. Ce qui paraît et éclaire, doit réellement paraître. Tout phénomène est, comme phénomène, de la plus haute évidence. Toutes les idées sont, considérées *subjective*, de la plus certaine vérité. Donc la force de penser est, elle aussi, une puissance réellement primitive qui ne peut être fondée dans une force originelle supérieure. Aussi bien ne semblez-vous pas non plus attribuer un poids particulier à cette idée étrange de notre Lessing.

Mais, lorsque vous dites que la substance une infinie de Spinoza n'a pour soi seule et en dehors des choses individuelles aucune existence complète déterminée,

(1) Lessing joue, de manière intraduisible, sur les sens du verbe *scheinen* (N. d. T.)

vous me déroutiez brusquement dans l'idée que je m'étais faite du spinozisme. Donc les choses individuelles, dans ce système, ont leur existence réelle déterminée et leur co-existence est également une seulement, mais il n'y a pas d'existence déterminée complète ? Comment dois-je comprendre cela ou l'accorder avec vos autres expressions ?

Si, comme vous le remarquez dans la suite, Spinoza a eu sur la liberté les mêmes idées que Leibniz, il lui a bien fallu accorder, lui aussi, que la connaissance du bien et du mal peut tout aussi peu être sans conséquence en ce qui concerne la cause très parfaite que la connaissance du vrai et du faux, donc que la cause très parfaite prend plaisir au bien, que le mal provoque en elle un sentiment de déplaisir, c'est-à-dire qu'elle a des desseins et que, lorsqu'elle agit, elle doit agir d'après des desseins.

Voilà à nouveau le point où le philosophe selon l'École rencontre le spinoziste et où ils s'embrassent fraternellement.

Je rencontre page 26 de votre manuscrit un passage qui m'est absolument incompréhensible. La pensée, dites-vous, n'est pas la source de la substance, mais la substance celle de la pensée. Il faut donc admettre avant la pensée quelque chose de non-pensant comme premier, quelque chose donc qui, sinon entièrement dans le domaine de la possibilité (1), du moins dans la représentation, selon l'être, la nature interne, doit être conçu comme antérieur. Vous me semblez vouloir penser ici avec notre ami à quelque chose qui n'est pas une pensée, vous me paraissez faire un saut dans le vide où la raison ne peut nous suivre. Vous voulez vous représenter par la pensée quelque chose qui précède toute pensée et que

(1) C'est là une faute de copie ou d'impression. La première édition de mes lettres porte, comme mon manuscrit, *réalité*.

donc même l'entendement le plus parfait ne peut penser.

Il me semble que la source de toutes ces pseudo-idées est dans le fait que vous tenez l'étendue et le mouvement pour la seule matière et les seuls objets des idées et encore seulement dans la mesure de leur existence réelle. Je ne sais avec quelle raison vous supposez cela comme avéré. Est-ce que l'être pensant ne peut être à soi-même matière et objet ? Nous savons ce que sont nos sentiments quand nous éprouvons souffrance, faim, soif, froid ou chaleur, quand nous avons peur, quand nous espérons, aimons, abominons, etc... Appelez cela pensées, idées ou sentiments et affections de l'âme ; il sullit que celle-ci n'ait, dans toutes ces affections, ni étendue ni mouvement comme objet. Et, même dans les sentiments sensibles, qu'ont de commun avec l'étendue et le mouvement le son, l'odeur, la couleur ou le goût physiques ? Je sais bien que Locke a habitué les philosophes à tenir l'étendue, l'impénétrabilité et le mouvement pour des *qualitates primitivæ* et à réduire à celles-ci les phénomènes des autres sens, en tant que *qualitates secundæ*. Mais quelle raison a le spinoziste de l'admettre ? Enfin ne peut-il donc y avoir aussi un esprit qui pense l'étendue et le mouvement comme simplement possibles, même s'ils n'existent pas réellement ? Cela doit être d'autant plus faisable selon Spinoza qui tient l'étendue pour une qualité de la substance une infinie.

Je passe sur une foule d'idées pleines d'esprit dont vous entretient ensuite notre Lessing et dont il est difficile de dire si elles doivent être espièglerie ou philosophie. Il était habitué de marier dans son caprice les idées les plus étrangères pour voir à quoi elles donneraient naissance. En jetant ainsi comme des dés, sans plan, les idées, il faisait naître parfois des réflexions tout à fait singulières dont il savait ensuite faire bon emploi. Mais la plupart étaient certes seulement des

boutades étranges qui vous distraient toujours cependant pendant le café : ainsi en est-il de tout ce que vous lui faites dire page 33 de votre manuscrit, de ses idées de l'économie de l'âme du monde, des entéléchies leibniziennes qui ne doivent être que l'effet du corps, de sa prétention de faire le temps, de son ennui infini et autres serpenteaux de la pensée qui, un instant, brillent, crépitent et puis disparaissent. De même, je laisse également de côté l'honorable retraite proposée par vous sous le drapeau de la foi. Elle est entièrement selon l'esprit de votre religion qui vous fait un devoir de battre les doutes par la foi. Le philosophe chrétien peut s'amuser à taquiner le naturaliste, à lui proposer des questions difficiles qui, comme des feux-follets, l'attirent d'un coin dans un autre et échappent toujours à ses prises les plus assurées. Ma religion ne connaît pas de devoir de lever de tels doutes autrement que par des motifs rationnels ; elle n'ordonne point de foi en des vérités éternelles. C'est là une raison de plus pour moi de rechercher la conviction.

J'en viens au passage où vous cherchez de nouveau à expliquer le principe de la réalité d'après Spinoza. « Le Dieu de Spinoza, dites-vous, est le principe pur de la réalité dans tout le réel, de l'être dans toute existence ; il est absolument privé d'individualité et est absolument infini. L'unité de ce Dieu repose sur l'identité de l'indiscernable et donc n'exclut pas une sorte de pluralité. C'est seulement vue dans cette unité transcendante que la divinité doit manquer absolument de la réalité qui ne peut se trouver exprimée que dans l'individuel déterminé. » Si je comprends bien, ce sont seulement les êtres individuels déterminés qui sont des choses existant réellement ; l'infini, par contre, ou le principe de la réalité consiste seulement dans la coexistence, dans la somme de toutes ces individualités. Il est donc seulement un *collectivum quid* qui n'a d'autre substantialité que la substantialité des membres qui le consti-

tuent. Or, tout *collectivum* repose sur l'idée qui rassemble le divers ; car, en dehors des idées ou considérée objectivement, toute chose individuelle est isolée, elle est une chose pour soi ; seule la relation en fait la partie du tout, le membre de ce qui coexiste. Mais cette relation est une opération de la pensée. Aidez-moi à me tirer de la confusion où je me trouve en ce qui regarde le spinozisme. Je demande d'abord : où subsiste cette idée, ce *collectivum*, cette relation de l'individuel au tout ? Pas dans l'individuel, car tout individuel ne subsiste que pour sa part. Si nous ne voulions l'accorder, nous aurions dans la divinité non seulement une sorte de pluralité, mais une véritable multiplicité innombrable. Et non plus dans un *collectivum* ; car cela conduit à des absurdités évidentes. Si donc ce *pan*, cette coexistence doit avoir une vérité réelle il faut qu'elle subsiste dans une unité transcendantale réelle qui exclut toute multiplicité et, par là, nous serions, sans nous en être aperçus, dans le sillage habituel de la philosophie de l'École.

De plus, je croyais toujours jusqu'à présent que, selon Spinoza, seul l'infini un avait une véritable substantialité, mais que le fini divers était seulement une modification ou une idée de l'infini. Vous semblez renverser cela. Vous donnez à l'individuel une véritable substantialité et, par là, le tout devrait être seulement une idée de l'individuel. Par vous, me voici donc tournant dans un cercle dont je ne sais comment sortir. Car, en d'autres occasions, vous me semblez aussi accorder que, d'après Spinoza, seule la substance une, transcendante et infinie est possible dont les qualités sont l'étendue infinie et les idées infinies.

Mais la plus grande difficulté que je trouve dans le système de Spinoza, réside pour moi dans le fait qu'il veut faire sortir l'illimité de la réunion de ce qui est limité.

Comment peut-on porter à un degré plus élevé par

cette adjonction ? Comment l'intensif peut-il être renforcé par l'augmentation de l'extensif ? Si, dans tous les autres systèmes, le passage de l'infini au fini est difficile à comprendre, dans ce système, le retour du fini dans l'infini intensif me paraît absolument impossible. En augmentant simplement on ne produit jamais une élévation de degré, même si on continue à l'infini. Si nous attribuons au degré une quantité, c'est là une quantité intensive que ne peut augmenter l'adjonction de choses analogues. Le spinoziste ne confond-il pas ici évidemment les idées et parfois la pluralité ne tient-elle pas lieu de puissance intérieure ?

Wolff (dans la seconde partie de sa *Théologie naturelle*) a touché un peu à cette objection ; mais, que je sache, aucun défenseur de Spinoza n'y a encore répondu.

* * *

Telles sont les remarques de Mendelssohn. Voici ma réponse :

Hofgeismar, 5 septembre 1784.

A Monsieur Moses Mendelssohn,
Berlin.

« Ma mauvaise santé, qui depuis quelques mois a encore empiré, m'a amené à prendre les eaux ici et m'emmènera probablement encore plus loin. Dans ces vapeurs d'eaux minérales qui me pressent du dedans et du dehors, je suis tout à fait incapable de répondre immédiatement à votre honorée lettre du 1^{er} août qui est arrivée à Dusseldorf seulement le 27 et m'a atteint ici le 1^{er} septembre. Mais un heureux hasard me permet cependant de vous donner en quelque manière satisfaction sur le champ. La princesse Galitzine, qui prend également les eaux ici, a avec elle la copie d'une

lettre que j'écrivis, il y a quelque temps, à Hemsterhuis sur la philosophie de Spinoza. J'en fais faire une seconde copie et je la joins. Ce que j'ai à dire à propos de ce qu'il y a de plus important dans vos remarques se trouve ici dans un ensemble qui répand plus de lumière sur le tout et remédiera à plus d'une incompréhension. A propos du reproche que vous me faites de tenir l'étendue et le mouvement pour la seule matière et les seuls objets des idées j'ai réellement sursauté d'effroi (1). C'est si peu mon opinion qu'il n'y a pas d'opinion au monde qui soit plus éloignée de la mienne et je ne comprends pas comment j'aurais pu fournir le moindre prétexte à ce qu'elle me fût attribuée.

Dès que je serai de retour chez moi et serai un peu tranquille, je relirai les renseignements que je vous ai donnés sur Lessing, je comparerai mes déclarations avec vos remarques et rattraperai ce que l'exposé joint n'aurait pas encore réglé. Je ne sais point avoir jeté le gant en chevalier. S'il m'a échappé, si vous voulez le tenir pour jeté et voulez le relever, c'est bien ; je ne tourne pas le dos, mais défends ma peau comme je peux. Ce dont je suis et resterai le tenant, ce n'est point de Spinoza et de son système, mais bien des mots de Pascal : « La nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les Dogmatistes. » J'ai dit nettement ce que et qui je suis ; si vous me tenez pour un autre, cela ne vient point de quelque poudre que j'aurais jetée aux yeux. Le combat et son issue montreront que je n'use pas d'artifices défendus et ne songe à rien moins qu'à me cacher. Je me recommande au Ciel, à notre dame et aux nobles sentiments de mon adversaire.

(1) Ces lignes, jusqu'à la fin du paragraphe ne se trouvent pas dans la première édition. Je pouvais alors les laisser de côté car les *Remarques* n'avaient point encore paru et je pouvais croire en toute confiance qu'elles ne paraîtraient jamais. (Les *Remarques* parurent seulement en 1786 dans l'écrit : *Aux amis de Lessing (An die Freunde Lessings)*).

ANNEXE A LA LETTRE PRÉCÉDENTE

Copie d'une lettre à M. Hemsterhuis, à La Haye (1)

Il y a plus de deux mois que je vous ai menacé d'une réponse à l'article Spinoza, renfermé dans la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le vingt-six avril ; je vais enfin me satisfaire.

Vous dites, Monsieur, que vous ne pouvez penser à cet homme illustre sans le plaindre de n'avoir pas vécu trente ans plus tard ; parce qu'il aurait vu de ses propres yeux, par les progrès mêmes de la physique, que l'application directe de la géométrie ne sauroit se faire qu'au physique ; et d'avoir confondu la méthode formulaire des géomètres, avec l'esprit géométrique, dont l'application à la métaphysique lui auroit fait produire des choses plus dignes de son beau génie.

Je suis peut-être trop destitué moi-même de l'esprit géométrique, pour avoir bonne grace à prendre la défense de celui de Spinoza ; mais s'il en a manqué au point d'avoir pu confondre avec cet esprit la méthode formulaire des géomètres, cet esprit est une chose dont on peut en tout cas se passer, puisque, privé de cet esprit, Spinoza avoit le sens le plus droit, le sentiment le plus exquis, et une justesse, une force et une profondeur de raisonnement, très-difficile à surpasser. Ces avantages ne l'ont pas empêché de se tromper quel-

(1) J'insérai dans la première édition de ce texte l'original en français, car c'est lui que j'âvais envoyé à Mendelssohn et la traduction allemande ne fut faite qu'à l'occasion de la publication de cet ouvrage. Je conserve maintenant encore cet original, car une traduction allemande d'un texte original en français ne peut être transformée en un texte allemand original, du moins sans que lui soit enlevée cette valeur de document qui doit être conservée ici.

[Nous reproduisons ici seulement le texte français en en observant l'orthographe et la ponctuation. N. d. T.]

quefois, et il s'est trompé certainement dans ce qui l'a porté à se servir en métaphysique de la méthode formulaire des géomètres. Mais cette méthode n'a pas produit son système dont le fonds est très-ancien, et se perd dans des traditions où Pythagore, Platon et d'autres philosophes avoient déjà puisé. Ce qui distingue la philosophie de Spinoza de toute autre, ce qui en fait l'ame ; c'est que ce fameux axiome : *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti*, y est maintenu et poussé avec la dernière rigueur. S'il a nié tout commencement d'action quelconque, et regardé le système des causes finales comme le plus grand délire de l'esprit humain, ce n'est qu'en conséquence de ce principe, et non d'une géométrie appliquée directement à ce qui n'est pas physique.

Voici à peu près, comment je me figure l'enchaînement des idées de Spinoza. Nous supposerons que c'est lui-même qui nous adresse la parole, et que c'est après avoir lu l'*Aristée* (1) ; circonstance que nous ignorerons ou ferons semblant d'ignorer.

SPINOZA : L'être n'est pas attribut, et ne dérive d'aucune faculté ; il est ce qui soutient tous les attributs, toutes les qualités et facultés quelconques : il est ce qu'on désigne par le terme de substance ; à quoi rien ne peut être préposé, et que tout présuppose.

Parmi les différentes énergies dérivant de l'être, il y en a qui tiennent *immédiatement* à la substance. Tel est le continu absolu et réel de l'étendue, et celui de la pensée.

(1) *Aristée ou de la divinité*, Paris, 1779. Du même auteur, M. Hemsterhuis, sont les autres ouvrages cités dans la suite : *Lettre sur l'homme et ses rapports* (Paris, 1772). *Sophyle ou de la philosophie* (Paris, 1778). *Œuvres philosophiques* de M. F. HEMSTERHUIS (Paris, 1792).

La pensée, qui n'est qu'un *attribut*, une *qualité* de la substance, ne peut en aucun sens être la cause de la substance. Elle dépend de ce qui la fait être ; elle en est l'expression et l'action, et il est impossible que ce soit elle qui fasse agir la substance.

Les idées (c'est-à-dire la pensée déterminée d'une certaine manière) sont caractérisées par leur contenu ; mais ce contenu, ou ce qui lui répond, ne produit pas la pensée.

Le contenu de l'idée, ou ce qui lui répond, est ce que nous appelons l'objet de l'idée.

Il y a donc dans chaque idée :

1^o Quelque chose d'absolu et de primitif, qui constitue la pensée indépendamment de son objet ;

2^o Quelque chose de secondaire, ou de phénoménal, qui manifeste un rapport, et qui en est le résultat.

Et telle est la loi de ce rapport, qu'il est tout aussi impossible que la pensée seule (considérée uniquement dans son essence) produise l'idée, ou la représentation d'un objet, qu'il est impossible, qu'un objet, ou qu'une action médiate, ou modification quelconque, fasse naître la pensée.

La volonté est postérieure à la pensée, car elle suppose le sentiment de soi-même. Elle est postérieure à l'idée, puisqu'elle exige le sentiment d'un rapport. Elle ne tient donc pas immédiatement à la substance, ni même à la pensée ; elle n'est qu'un effet dérivant de rapports, et ne sauroit jamais être un principe d'action, une cause pure.

Interrompons l'attaque de Spinoza au moyen d'une sortie, et voyons si nous ne pourrions pas combler ses tranchées, détruire ses ouvrages, et faire sauter ses mines sur lui-même.

Décharge générale. Vous rêvez creux, pauvre Spinoza ! - Abrégeons ; prenons une autre route, en commençant par des faits.

« Convenez-vous que toute action quelconque doit avoir une direction ? »

SPINOZA : Je n'en conviens pas. Au contraire, il me parait évident, que toute action primitive ne peut avoir qu'elle-même pour objet, et ne sauroit, par conséquent, avoir de direction : ce qu'on appelle direction n'étant jamais que le résultat des effets de certains rapports.

« Mais y a-t-il une raison, pourquoi tout ce qui est, ou tout ce qui paraît, essence, mode ou tout ce qui vous plait, soit et paroisse tel et non autrement ? »

SPINOZA : Oui, certainement.

« Une direction a donc un pourquoi, une raison. Or ce pourquoi n'est pas dans la direction, puisqu'alors elle aurait été avant que d'être. »

SPINOZA : Je l'avoue.

« Par conséquent il est dans l'actif et y a sa raison. Or vous ne pouvez pas aller de raison en raison à l'infini ; puisqu'il y a un moment fixe où l'actif dirige : ainsi vous trouverez la première raison ou dans l'activité de l'actif, qui est sa volonté, ou dans une modification de l'actif. Mais celle-ci a son pourquoi, et de raison en raison vous parviendrez à l'activité déterminée, ou à la volonté d'un actif quelconque, et par conséquent direction a pour cause primitive, volonté. Mais nous ne pouvons pas concevoir une activité déterminée, une volonté qui dirige, sans intellect qui prévoie, sans conscience d'être. La cause primitive de tous les effets est donc dans l'action d'une volonté intelligente, infiniment grande et infiniment puissante. Je dis infiniment, puisque, en allant de cause en cause, nous sommes obligés d'y venir (1). »

1. *Amstel*, pp. 91-92 de la première édition.

SPINOZA : Je vous ai démontré que la volonté n'est qu'un être secondaire, dérivé, et de relation, ainsi que le mouvement dirige. De même que le pourquoi de la direction du mouvement ne saurait être dans la direction, puisqu'alors elle aurait été avant que d'être ; de même le pourquoi de la direction de la volonté ne saurait être dans cette direction, puisqu'alors elle aurait été avant que d'être. Votre volonté déterminée par la volonté est exactement un effet qui perd sa cause. Vous m'accordez, car vous venez de l'observer vous-même, que la volonté est postérieure non seulement à la pensée, mais encore à l'idée. Or la pensée, considérée dans son essence, n'est que le sentiment de l'être. L'idée est le sentiment de l'être, en tant qu'il est déterminé, individuel, et en relation avec d'autres individus. La volonté n'est que le sentiment de l'être déterminé agissant comme individu...

Arrêtez, mon cher Spinoza, car vous allez encore vous perdre dans vos idées creuses. Ce qui vous égare, c'est que vous ne distinguez pas deux êtres d'une nature absolument différente et même opposée : l'activité et l'inertie ⁽¹⁾. Dans l'univers en tant que physique, il n'y a pas plus de mouvement que de repos. Une partie en mouvement communique son mouvement à une autre partie en repos, et en repos le repos en retour. L'action et la réaction, quels qu'en soient les principes, sont égales. Ainsi la somme de toute action dans l'univers est égale à celle de toute réaction. L'un détruit l'autre : ce qui nous mène au plus parfait repos et à la vraie inertie ⁽²⁾. L'inertie n'est proprement dans une chose que la force avec laquelle elle est ce qu'elle est ; et ce n'est que par cette force, et à proportion de cette force, qu'elle est réactive. Réactive et inactive ne sont donc qu'une même chose. Ce qui nous fait voir cette

(1) *Aristote*, p. 64.

(2) *Aristote*, p. 112.

inertie, nous fait voir en même temps un mouvement qui la surmonte, ou qu'elle détruit, c'est-à-dire une force d'une nature absolument différente et qu'on nomme activité (1). Voilà donc l'univers divisé en deux parties. L'une complètement inerte et passive, nous offre le symbole le plus parfait de l'inaction et du repos ; l'autre vive et vivifiante se saisit des parties mortes de la nature pour les lier et les forcer de vivre, et d'agir par le principe même de leur propre inactivité (2). Cette activité, cette énergie, ce principe de force dans un être, c'est la faculté de pouvoir agir sur des choses qui se trouvent à sa portée. Elle a toutes les directions possibles, et c'est en quoi consiste sa liberté ; c'est une force vague qui constitue la velléité, ou la faculté de pouvoir vouloir (3). »

SPINOZA : Je vous ai laissé dire tout à votre aise. Voici ce que j'ai à vous répondre. C'est que d'abord je ne conçois rien du tout à un principe de force qui est autre chose que la force avec laquelle une chose est ce qu'elle est ; à une faculté de pouvoir, c'est-à-dire à un pouvoir de *pouvoir agir* sur ce qui est à la portée de l'être doué de ce pouvoir de pouvoir ; à une énergie qui a toutes les directions possibles ; « à une force vague qui exhale sa force et son énergie, comme un aromate semble exhaler son odeur, dans toutes les directions » : à mon avis, c'est donner des images pour des notions et ne rien dire d'intelligible. Qu'est-ce qu'une passivité, ou un être qui n'a que la force d'être passif ; et qu'est-ce qu'une activité qui se communique à cette passivité, et devient en elle une cause d'action absolument étrangère et même contradictoire à l'essence de cet être passif et réactif par son inactivité ? Se peut-il qu'une force se sépare de son prin-

(1) *Aristée*, p. 74, p. 115.

(2) *Aristée*, p. 81.

(3) *Aristée*, p. 123.

cipe, qu'elle abandonne une partie d'elle-même, et que cette partie existe séparément, ou, ce qui est bien plus fort, devienne la qualité d'un autre être, et d'un être absolument hétérogène ? « Mais nous voyons que cela arrive », me direz-vous. Je vous répondrai, que nous voyons aussi le soleil se mouvoir autour de la terre. Laissons-là les phénomènes, et tâchons de savoir ce qui est (1). La vérité ne sauroit nous venir de dehors, elle est en nous. Mais peu de têtes sont faites pour une abstraction absolue (2) ; c'est-à-dire pour une attention qui n'est dirigée qu'à l'être. Cette fois-ci nous ne fatiguons pas trop la nôtre. Passons sur votre univers divisé en deux parties, pour ne considérer que l'explication que vous en donnez. Voici en deux mots votre argument. Le principe actif dirige, donc ce principe est intelligent, et son énergie est dans sa volonté. Je vous demande, ce principe est-il intelligent puisqu'il a voulu être intelligent ; où l'est-il indépendamment de sa volonté ? Il faudra bien que vous répondiez qu'il l'est indépendamment de sa volonté. Mais la pensée indéterminée est vuide, et toute pensée non représentative est indéterminée. Or, je vous demande ce qui a fait la pensée de votre créateur qui est unique et qui n'a point de dehors, ou dont le dehors, à moins que ce ne soit le néant tout pur, est de sa propre création : je vous demande ce qui a fait la pensée de ce créateur représentative d'objets, c'est-à-dire d'êtres finis, déterminés et successifs ? A-t-il créé, a-t-il déterminé ses idées avant qu'elles fussent, par la faculté ou par son pouvoir de pouvoir avoir des idées ? — Et la *volonté*, ou la velléité de cet être, laquelle n'est ni le principe ni le résultat de son intelligence, et laquelle est néanmoins intelligente, qui vient de je ne sais où, et qui va à je ne sais quoi ; qu'est-elle, comment est-elle, et que veut-elle ? Enfin,

(1) *Aristée*, p. 52.

(2) *Lettre sur l'homme*, p. 51.

et pour tout embrasser dans une seule question, votre créateur doit-il son être à la pensée et à la volonté, ou doit-il la pensée et la volonté à son être ? Peut-être me répondrez-vous que cette question est ridicule, et qu'en Dieu la pensée, la volonté, et l'être ne sont qu'une même chose indivisible. Je le pense comme vous, avec cette seule différence, que ce que vous nommez volonté, je l'appelle puissance effective, et le tiens tout simplement pour tel. Nous voilà donc d'accord. Mais dans ce cas, ne me parlez plus d'une volonté qui dirige l'activité, ni d'une intelligence qui préside à tout, et à laquelle la cause première elle-même seroit soumise, et ne seroit pourtant pas soumise, ce qui, en tout sens, est le comble de l'absurdité.

« Ne vous échauffez pas, mon cher Spinoza ; mais hâtons-nous de voir à quoi tout cela nous mènera. Je ferai à l'égard de vos arguments comme vous avez fait à l'égard des miens, et me contenterai de vous demander tout simplement : comment vous faites pour agir d'après votre volonté, si votre volonté n'est qu'un effet de votre activité, et même, comme vous avez dit, un effet éloigné ? Je suppose que vous m'accordez le fait sans autre preuve. Vouloir qu'on prouve la velléité de l'homme, c'est vouloir qu'on prouve son existence. Pour celui qui ne sent pas son existence lorsqu'il reçoit des idées des choses hors de lui, et pour celui qui ne sent pas sa velléité lorsqu'il agit ou désire, ils sont autre chose que des hommes, et on ne saurait rien affirmer de leur essence (1). »

SPINOZA : Vous ferez comme il vous plaira de mon essence, mais ce que je sais de science certaine, c'est que je n'ai point de velléité, quoique j'aie mes volontés particulières et mes désirs tout comme un autre. Votre velléité n'est qu'un être abstrait qui se rapporte à telle

(1) *Lettre sur l'homme*, p. 60.

ou telle volonté particulière, comme l'animalité se rapporte à votre chien ou à votre cheval, ou comme *Homme* se rapporte à vous ou à moi. C'est au moyen de ces êtres métaphysiques et imaginaires que vous créez toutes vos erreurs. Vous vous figurez des capacités d'agir ou de ne pas agir, selon un certain je ne sais quoi, qui n'est rien du tout. Au moyen de ces capacités, que vous nommez facultés, pouvoirs, pouvoirs de pouvoirs, etc..., vous faites venir quelque chose de rien sans qu'il y paroisse, et en évitant adroitement de dire le gros mot, vous faites crier merveille aux Sophistes, et ne choquez que le Philosophe. De toutes vos *éités*, il n'y en a pas une seule qui ne répugne à l'être. L'être déterminé l'est également dans tous ses effets. Il n'y a pas de force qui ne soit effective, et qui ne soit telle dans tous ses momens. Elles agissent selon le degré de leur réalité sans jamais s'interrompre.

« De grace, Spinoza, répondez à ma question ! »

SPINOZA : Penseriez-vous que je cherche à l'éluder ? Voici ma réponse. Je n'agis que *selon* ma volonté, toutes les fois qu'il arrive que mes actions lui correspondent ; mais ce n'est point ma volonté qui me fait agir. L'opinion contraire vient de ce que nous savons très bien nos volontés et nos désirs, et que nous ignorons ce qui nous fait désirer et vouloir. Au moyen de cette ignorance nous croyons produire nos volontés par la volonté même, et souvent nous allons jusqu'à lui imputer nos désirs.

« Je ne vous comprends pas assez. Vous savez qu'il y a trois systèmes sur ce qui détermine la volonté : celui qu'on appelle le système de l'indifférence ou de l'équilibre, et qu'on devrait nommer celui de la liberté : celui du choix du meilleur ou de la nécessité morale : et celui de la nécessité physique ou du fatalisme. Pour lequel de ces trois vous déclarez-vous ? »

SPINOZA : Pour aucun des trois ; mais le second est celui qui m'en paroît le pire.

« Je suis pour le premier. Mais pourquoi le second vous en paroît-il le pire ? »

SPINOZA : Puisqu'il suppose des causes finales, dont le système est un vrai délire.

« Je vous abandonne le choix du meilleur, ou la nécessité morale, puisqu'elle détruit la liberté. Mais pour ce qui regarde les causes finales, je soutiens à mon tour, que c'est un vrai délire que de les rejeter. »

SPINOZA : Vous ne sauriez m'abandonner l'un sans l'autre. Vous convenez que la nature de chaque individu tend à la conservation de cet individu ; que tout être cherche à maintenir son être, et que c'est cela même que nous appelons sa nature. Vous conviendrez encore, que l'individu ne cherche pas à se conserver par une raison quelconque ou pour une certaine fin, mais qu'il cherche à se conserver uniquement pour se conserver, et parce que telle est sa nature, ou la force avec laquelle il est ce qu'il est. Cette tendance, cette force, nous l'appellons désir, en tant qu'elle est accompagnée de sentiment ; de sorte que le désir n'est autre chose que la tendance de l'individu à ce qui peut servir à conserver son être, accompagnée du sentiment de cette tendance. Ce qui correspond au désir de l'individu, il l'appelle *bien* ; ce qui est contraire à ce désir, il l'appelle *mal*. C'est donc du désir que nous vient la connoissance du bien et du mal, et c'est une absurdité palpable que d'imaginer le contraire en dérivant la cause de son effet. Quant à la volonté, elle est encore le désir, mais seulement en tant qu'il regarde uniquement l'ame ; c'est-à-dire, seulement en tant qu'il est représenté dans la conception ou l'idée de l'individu. Elle n'est donc que l'intellect appliqué au désir : l'intellect (qui n'est que l'ame elle-même en tant qu'elle a des idées claires et

distinctes) en contemplant les modifications différentes de la tendance ou du désir de l'individu, qui sont en raison de la composition de son essence et de ses relations avec d'autres individus, décide de leur convenance ou de leur disconvenance avec la nature particulière de l'individu, autant qu'il peut l'appercevoir. Mais son action, qui ne consiste qu'à affirmer ou à nier, fait aussi peu aux actions de l'individu, que ses autres décisions ou jugemens, quels qu'ils soient, font à l'essence des choses.

« Ce que vous venez de dire ne manque pas absolument d'obscurité ; cependant ce que je vois très-clairement, c'est que vous niez toute liberté, et que vous êtes fataliste, quoique vous vous en soyez tantôt défendu. »

SPINOZA : Je suis loin de nier toute liberté, et je sais que l'homme en a reçu sa part. Mais cette liberté ne consiste pas dans une faculté chimérique de pouvoir vouloir ; puisque le vouloir ne sauroit être que dans la volonté qui est, et qu'attribuer à un être un pouvoir de pouvoir vouloir, c'est, comme si on lui attribuoit un pouvoir de pouvoir être, en vertu duquel il ne tiendrait qu'à lui de se donner l'existence actuelle. La liberté de l'homme est l'essence même de l'homme, c'est le degré de sa puissance ou de la force avec laquelle il est ce qu'il est. En tant qu'il agit selon les lois seules de son être, il agit avec une liberté parfaite. Dieu, qui n'agit et ne peut agir que par la même raison par laquelle il est, et qui n'est que par lui-même, possède donc la liberté absolue. Voilà mes idées sur la liberté. Quant au fatalisme, je ne m'y refuse qu'en tant qu'il a été fondé sur le matérialisme, ou sur l'opinion absurde que la pensée n'est qu'une modification de l'étendue, ainsi que le feu, la lumière, etc... tandis qu'il est aussi impossible que la pensée provienne de l'étendue, qu'il est impossible que l'étendue provienne de la pensée. Ce sont des essences totalement différentes quoiqu'elles ne consti-

tuent ensemble qu'un même être, dont ils sont les attributs. La pensée comme je l'ai déjà dit, est le sentiment de l'être : par conséquent tout ce qui arrive dans l'étendue, doit arriver également dans la pensée ; et tout l'individu, *réellement individu*, est animé à proportion de son essence, ou au degré de la force avec laquelle il est ce qu'il est. Dans l'individu la pensée est nécessairement représentative, puisqu'il est impossible que l'individu ait le sentiment de son être, s'il n'a pas celui de ses rapports.

« Ce que vous adoptez du fatalisme, me suffit ; car il n'en faut pas davantage pour établir que le temple de Saint Pierre à Rome s'est construit lui-même ; que les découvertes de Newton ont été faites par son corps ; et qu'en tout cela, l'ame n'est occupée qu'à regarder faire. Il en résulte encore que toute chose individuelle ne peut avoir été produite que par une cause individuelle et finie, celle-ci encore par une cause semblable, et ainsi jusqu'à l'infini. Cependant il vous faut une cause première, et un moment fixe pour son action. Vous vous souvenez de mon raisonnement de tantôt ; voudriez vous enfin répondre à ce qui en fait le point décisif ? »

SPINOZA : J'y répondrai, mais ce ne sera qu'après que je me serai expliqué sur votre temple de Saint Pierre et sur vos découvertes de Newton. Le temple de Saint Pierre à Rome ne s'est point bâti lui-même ; tout ce que l'univers entier renferme d'étendue corporelle et de mouvement, y a concouru. Quant aux découvertes de Newton, elles ne regardent que la pensée.

« Soit. Mais la pensée modifiée que vous appelez ame, n'est que l'idée ou la conception immédiate du corps, ou n'est que le corps lui-même considéré du côté de la pensée. L'ame de Newton est donc caractérisée par le corps de Newton. Par conséquent son corps, quoiqu'il ne pensât pas, a *fait* les découvertes, contemplées, conçues, senties ou pensées par son ame. »

SPINOZA : Malgré ce qu'il y a de louche dans votre façon de présenter la chose, je vous laisserai passer votre raisonnement, pourvu que vous vous rappeliez, qu'il ne faut pas moins que l'univers entier pour caractériser le corps de Newton dans tous ses momens, et que l'ame n'a l'idée de son corps que par les idées de ce qui le caractérise. Cette considération importante n'empêchera pas l'imagination de se révolter contre la vérité que je soutiens. Dites à un homme qui n'est pas Géomètre, qu'un quarré fini est égal à un espace infini. Après que vous le lui aurez démontré, son esprit se trouvera dans une perplexité, qu'il parviendra à vaincre pourtant à force de méditation (1). Il seroit possible que l'imagination même fut réconciliée jusqu'à un certain point avec ma doctrine, si l'on s'y prenoit de la bonne manière, en faisant voir la progression insensible qui de l'instinct du sauvage retournant à l'arbre ou à la caverne qui lui a servi d'abri, conduit à la construction du temple de Saint Pierre. Qu'on réfléchisse à cette organisation si compliquée des différens corps politiques, et qu'on cherche ce qui en a formé l'ensemble : plus on y réfléchira profondément, et très-profondément, plus on n'y verra que des ressorts aveugles, des opérations machinales, mais à la vérité d'une machine semblable à celles de la première main, dont les forces se composent elles-mêmes et pour leur propre intérêt selon le degré de leur énergie ; d'une machine dont tous les ressorts ont le sentiment de leur action ; sentiments qu'ils se transmettent en se communiquant leurs efforts, dans une progression nécessairement infinie. Il en est de même des langues, dont la construction achevée semble tenir du prodige, et dont cependant aucune n'a été faite d'après la grammaire. En y regardant de près, nous verrons qu'en toutes choses l'action a précédé la réflexion

(1) *Sophyle*, p. 68.

qui n'est que le *progrès* de l'*action*. En un mot, nous savons à mesure que nous faisons ; voilà tout.

Venons maintenant à votre argument. Vous soutenez qu'on ne peut aller de raison en raison à l'infini, mais qu'il faut un moment fixe, un commencement d'action de la part d'une cause première et pure. Je soutiens au contraire que de raison en raison, on ne peut aller qu'à l'infini, c'est-à-dire qu'on ne peut supposer un commencement d'action absolu, sans supposer le rien produisant quelque chose. Cette vérité, qui pour être saisie, n'a besoin que d'être présentée, est susceptible en même tems de la démonstration la plus rigoureuse. La cause première n'est donc pas une cause à laquelle on arrive par des causes prétendues secondes ; elle est toute immanente, agissant également dans tous les momens de l'étendue et de la durée. Cette cause première que nous appellons Dieu ou la nature, agit par la même raison par laquelle elle est ; et comme il est impossible qu'il y ait un principe ou une fin de son existence, il est également impossible qu'il y ait un principe ou une fin de ses actions.

Je laisse là Spinoza, impatient de me jeter dans les bras du génie sublime qui a dit (1) : « Qu'un seul soupir de l'ame, qui se manifeste de tems en tems vers le meilleur, le futur, et le parfait, est une démonstration plus que géométrique de la divinité. » Toute la force de mon attention s'est tournée depuis quelque tems de ce côté, qu'on pourroit nommer celui de la foi. Vous savez ce que Platon écrivit aux amis de Dion : *Quod ad res divinas intelligendas, nullo pacto verbis exprimi potest, quemadmodum ceteræ disciplinæ : sed ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitæque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lumen refulgens in anima se ipsum jam alit*. Cela revient à ce que vous

(1) *Aristée*, p. 168.

dites dans l'*Aristée* (1), « que la conviction du sentiment, dont toute autre conviction n'est que le dérivé, naît dans l'essence, et ne sauroit être communiquée ». Mais le sentiment qui est la base de cette conviction, ne doit-il pas se trouver dans tous les hommes ; et ne seroit-il pas possible de la dégager plus ou moins dans ceux qui paroissent en être destitués, si l'on s'appliquoit à détruire les résistances qui s'opposent à l'effet de son action ? En méditant sur cet objet, j'ai cru entrevoir que la matière des certitudes, qui n'a pas encore été assez approfondie, pourroit être traitée de façon, qu'elle nous conduisît à de nouveaux axiomes. Je n'abuserai pas de votre patience en vous détaillant mes réflexions sur ce sujet : c'est pour vous demander des lumières que j'ai pris la plume, et non pour vous en offrir. Puissiez-vous ne pas me juger indigne de vos instructions. J'ose vous en demander pour combattre les argumens de Spinoza contre l'intelligence et la personnalité du premier principe, la volonté libre et les causes finales, argumens dont je n'ai jamais pu venir à bout avec de la bonne métaphysique. Cependant il est essentiel d'en découvrir et de pouvoir en démontrer les défauts, puisque sans cela nous aurions beau renverser la théorie de Spinoza dans ce qu'elle établit de positif, ses adhérens n'en continueroient pas moins vivement la guerre ; ils se retrancheroient jusques dans les débris du système écroulé, en disant que nous mettons une *absurdité évidente* à la place de ce qui n'est qu'incompréhensible, et que ce n'est pas ainsi qu'on fait de la philosophie. »

* * *

J'envoyai lettre et annexe sans les cacheter à notre dame afin qu'elle les acheminât.

Dans ses remarques Mendelssohn s'était plaint qu'ici

(1) *Aristée*, p. 167, p. 170.

et là je le déconcertais dans l'idée qu'il s'était faite du spinozisme, que beaucoup de passages dans ma lettre lui étaient absolument incompréhensibles, que, dans d'autres, il ne trouvait pas le lien logique avec lequel ils s'insèrent dans mon système, qu'il tournait en rond dans un cercle et il semblait se demander avec la même incertitude si, au fond du cœur, j'étais adepte de l'athéisme ou du christianisme.

De la première plainte découlaient, à mon jugement, toutes les autres ; et tant que nous n'étions pas d'accord sur ce qu'est le spinozisme nous ne pouvions nous battre ni pour ni contre. Je croyais n'avoir pas fourni, en ce qui me concernait, une mince contribution à cette détermination en communiquant ma lettre à Hemsterhuis. Cependant j'étais fermement décidé à m'expliquer encore davantage vis-à-vis de Mendelssohn, mais un concours de circonstances contraires me fit différer l'exécution de ma décision.

Après que, durant tout l'hiver, je n'eus aucune nouvelle de Mendelssohn, Émilie m'envoya, en février, la copie d'une lettre de lui qui venait d'arriver et qui, selon son expression, était écrite à elle, mais pour moi. Voici cette lettre :

Berlin, 28 janvier 1785.

« Très chère Émilie,

Je ne sais, pas en fait, si je dois une réponse à Monsieur Jacobi ou si c'est lui qui m'en doit une. Lorsque, dernièrement, il m'envoya par vous la copie de sa lettre à Hemsterhuis, il me promit encore une réponse particulière à ma lettre précédente : ce devait être pour immédiatement après son départ des eaux et quand il en aurait les loisirs nécessaires. M'a-t-il oublié depuis ? J'espère lui prouver, si Dieu le veut, par un manuscrit de peut-être plus de vingt feuilles que je garde de lui encore un souvenir vivant. Voilà, très chère amie, à

quoi vous m'avez contraint contre mon propos ! Je voulais de longtemps écrire moins, peut-être ne plus écrire du tout de métaphysique et c'est vous qu'il me faut accuser maintenant si je suis plongé plus haut que la tête dans des subtilités transcendantes. Je travaille avec une lenteur d'escargot, car la faiblesse de mes nerfs ne supporte aucun travail soutenu et mes affaires domestiques dévorent la plus grande partie de mon temps et de mes forces. Elles sont aussi de nature hétérogène et si étrangères au fond à mes penchants qu'elles m'abattent l'esprit, m'oppressent le cœur, et me rendent incapable de mieux même aux heures de répit. Je ne puis donc dire quand mon manuscrit sera en état d'être présenté à Monsieur Jacobi. Cependant je fais tout ce que mes forces me permettent et vous n'attendez pas plus, ni vous, ni Monsieur Jacobi, d'un honnête homme.

Me permettrait-il de faire une fois un usage public de ses lettres philosophiques ? Pour l'instant mes recherches certes n'intéressent pas le spinozisme seul ; ce sont une sorte de révision des preuves de l'existence de Dieu. Mais, dans la suite, je m'occuperai également des fondements particuliers du système de Spinoza et il serait alors grandement commode pour moi et, pour beaucoup de lecteurs, grandement utile de pouvoir utiliser l'exposé si vivant de Monsieur Jacobi et de pouvoir le faire parler à la place de Spinoza. J'aimerais le savoir bientôt, si possible, car je dois arranger mon exposé d'après cela.

Cependant aucune feuille n'en doit paraître dans le public que notre Reimarus ne l'ait vue et approuvée, etc... »

J'écrivis immédiatement à Mendelssohn pour lui permettre d'user librement de mes lettres et je lui promis pour le mois suivant, sans manquer, la réponse particulière qu'il attendait encore.

Peu après, je tombai malade et je commençai seulement fin mars à me remettre. Je fis part à notre amie de ce retard afin qu'elle voulût bien en communiquer la nouvelle à Mendelssohn et l'assurer en même temps que j'étais maintenant réellement au travail.

Je terminai le 21 mon exposé et l'envoyai par le premier courrier avec la lettre suivante :

Dusseldorf, 26 avril 1785.

« A Monsieur Moses Mendelssohn,

Émilie vous aura déjà dit à ma demande quels nouveaux empêchements ont retardé ma réponse à vos remarques. Je n'en ai mis que plus de sérieuse application à vous contenter en l'affaire même. Je vous demanderai seulement en ce qui concerne l'exorde de ne pas croire que j'aie été sérieusement fâché à votre égard. — Je pars ce soir pour quelques jours à Munster et, pour cette raison, je suis très occupé et distrait ; sans cela, j'aurais volontiers encore ajouté ceci ou cela sur l'avantage qu'il y aurait à ce que le système de Spinoza fût exposé publiquement dans sa vraie forme et selon la connexion nécessaire de ses parties. Depuis quelque temps il en circule en Allemagne une ombre qui a toutes sortes de formes, et superstitieux et incroyants la considèrent avec une égale révérence. Je veux parler non pas seulement de petits esprits, mais encore d'hommes de premier ordre...

... Peut-être verrons-nous encore de notre vivant s'élever sur le cadavre de Spinoza un combat comme celui de l'archange et de Satan sur le cadavre de Moïse. Les partisans de l'archange reçoivent leur lumière de l'*Elucidarius cabbalisticus* de Wachter, mais surtout de l'opuscule de cette Anglaise dont on s'enquit dernièrement dans le *Mois Berlinoïse* (*Berliner Monatsschrift*) (1).

(1) *Opuscula philosophica*, Amstelod. 1690. J. Marc. von Helmont en fut probablement l'éditeur.

Je vous en écrirai davantage quand j'aurai votre réponse et saurai si vous pouvez être d'accord avec moi sur l'idée de la doctrine de Spinoza : j'ose à peine dire que c'est là une incertitude. Excusez cette lettre désordonnée, rapidement esquissée ; portez-vous bien et conservez-moi votre bienveillance. »

ANNEXE

A Monsieur Moses Mendelssohn sur les remarques qu'il me fit parvenir.

Avant d'avoir le droit de chercher les découvertes de son adversaire, il faut d'abord trouver sa lame et la tenir. Vous avez cherché la mienne et vous avez fait tourner votre arme sans rencontrer de résistance ; car je n'étais point là en face de vous. C'est dans la garde droite et calme où je me tenais que je veux m'avancer vers vous et je ne tenterai une attaque dans votre cercle que par une botte directe. Si votre moulinet attrape mon coup, alors seulement nous sommes engagés (1).

Parlons sans allégorie. Vos remarques reposent du commencement à la fin sur une erreur que vous n'avez pas abordée. Comme votre idée de la doctrine de Spinoza ne s'accordait pas avec la mienne, il fallait nécessairement que l'un de nous eût mal compris cette doctrine. Or, s'il ne valait point en soi la peine de rechercher ou, plutôt, s'il ne pouvait être du tout question de se demander qui de nous deux se trompait, il fallait cependant accorder que fût posée cette question dès que vous me fites l'honneur de discuter avec moi de cette matière. L'accorder eût été d'autant plus équitable et dépouillé

(1) Cf. la lettre d'Émilie du 5-VII-1784.

d'artifice qu'en lisant le présent exposé vous vous souviendrez certainement combien les écrits de Spinoza vous sont sortis de la mémoire : vous deviez certainement alors déjà en avoir quelque conscience. Bref, en négligeant de juger votre idée du spinozisme par rapport à la mienne dans une comparaison avec l'original, vous avez éludé l'affaire même. Tout devait alors demeurer vacillant dans l'indéterminé ; nulle part, vous ne pouviez vraiment attaquer, vous pouviez encore moins l'emporter ; pas de pression vigoureuse là où il n'y a pas de vraie résistance. Et avec combien de choses différentes n'êtes-vous pas entré d'un seul coup en conflit ? Avec la fausseté interne de votre idée, avec ce qu'il y a de faux dans l'affaire même selon l'idée que vous vous en faites, avec la fausseté interne ou avec la prétendue fausseté externe de mon idée, puis avec ce qui nous appartenait à Lessing et à moi en particulier ou ce qui pouvait être pris ainsi. Que de choses et de choses si différentes ! Comme tout cela devait sans cesse se mêler, votre pamphlet ne pouvait être que très embarrassé (1). Aussi, plus j'y réfléchis, si nous voulons faire un pas en avant, si nous voulons non pas nous éloigner l'un de l'autre, mais du moins entrer en contact, il importe avant tout que nous tirions au clair la chose principale : la doctrine de Spinoza. Telle fut mon opinion après ma première lecture de vos remarques et c'est pour cela que je considérais comme provisoirement la meilleure réponse

(1) Tout le début de l'appendice jusqu'à ce passage ne se trouve pas dans la première édition. Je le laissais alors de côté, car il est un peu dur et je ne croyais pas pouvoir faire place dans mon ouvrage aux remarques de Mendelssohn qui l'auraient expliqué et justifié. Il me semblait que dans ces remarques je détenais réellement une sorte d'otage. Mendelssohn en jugea autrement et les fit imprimer. En même temps, il faisait connaître mon début qui se rapporte à ces remarques : il fut encore plusieurs fois placardé par la suite en lieux honorables afin que l'horreur provoquée par un tel forfait ne prit fin. Ce début est maintenant à sa place et il peut se justifier soi-même.

la copie de ma lettre à Hemsterhuis. Et c'est encore mon opinion et je vais tenter ici à nouveau un exposé du même système ; je suis décidé à y employer toutes les forces de mon esprit et à ne ménager ni peine ni patience. Je commence :

I. — Tout devenir doit avoir pour fondement un être qui n'a point été pris dans le devenir ; tout ce qui commence quelque chose qui n'a point commencé ; tout ce qui change quelque chose qui est une éternité immuable.

II. — Le devenir ne peut pas plus avoir été pris dans le devenir ou avoir commencé que l'être, ou encore, ce qui subsiste en soi, ce qui est éternellement immuable, ce qui est permanent dans le changeant — si, jamais, il avait été pour soi seul, sans rien de changeant — n'aurait jamais produit un devenir ni en soi ni hors de soi, car ceci et cela présupposent de même manière un commencement à partir du néant.

III. — De toute éternité donc le changeant a été en l'immuable, ce qui est soumis au temps en l'éternel, le fini en l'infini, et qui admet un commencement du fini admet une génération à partir du néant (1).

IV. — Si le fini fut de toute éternité en l'infini, il ne peut être en dehors de lui, car s'il était en dehors de lui ou bien il serait un autre être existant pour soi ou bien il aurait été produit à partir du néant par la chose existant.

V. — S'il avait été produit à partir du néant par la chose existante, il faudrait que la force ou la détermination, par quoi il aurait été produit à partir du néant par la chose infinie, fût également née du néant ; car,

(1) *Si quis omnes materiæ motus, qui hucusque fuerunt, determinare velit, eos scilicet, eorumque durationem ad certum numerum et tempus redigendo, is certe nihil aliud conabitur quam substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis affectionibus privare, et, quam habet naturam, ut non habeat, efficere. (Ep. XXXIX ; Op. posth., p. 469.)*

dans la chose infinie, éternelle, immuable, tout est infini, immuable et éternellement réel. Un acte que commencerait le premier l'être éternel, ne pourrait être commencé qu'après des éternités et la détermination en vue de celui-ci ne pourrait naître de rien d'autre que du néant (1).

VI. — Le fini est donc dans l'infini de telle manière

(1) *Eth.* p. I, prop. 28: *Quodcunque singulare, sive quævis res quæ finita est et determinatam habet existentiam non potest existere nec ad operandum determinari nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causâ quæ etiam finita est et determinatam habet existentiam, et rursus hæc causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari nisi ab alia quæ etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum.*

Demonstr. *Quicquid determinatum est ad existendum et operandum, a Deo sic determinatum est. At id quod finitum est et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit; quidquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum et æternum est. Debuit ergo ex Deo vel aliquo ejus attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur; præter enim substantiam et modos nihil datur et modi nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones. At ex Deo vel aliquo ejus attributo, quatenus affectum est modificatione quæ æterna et infinita est, sequi etiam non potuit. Debuit ergo sequi, vel ad existendum et operandum determinari a Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione quæ finita est et determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde hæc rursus causa sive hic modus (per eandem rationem qua primam partem hujus jam demonstravimus) debuit etiam determinari ab alia quæ etiam finita est et determinatam habet existentiam, et rursus hæc ultima (per eandem rationem) ab alia, et sic semper (per eandem rationem) in infinitum. Q. E. D.*

Scholion. Cum quædam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea quæ ex absoluta ejus natura necessario sequuntur, mediantibus his primis quæ tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt: hinc sequitur 1^o quod Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima, non vero in suo genere, ut ajunt: nam Dei affectus sine sua causa nec esse, nec concipi possunt. Sequitur 2^o quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis quas immediate produxit, vel potius quæ ex absolute ejus natura sequuntur distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus quæ cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia quæ sunt, in Deo sunt et a Deo ita dependunt ut sine ipso nec esse nec concipi possunt. (Op. posth., p. 25-26.)

que la somme de toutes les choses finies, telle qu'elle contient à tout moment et de manière égale l'éternité entière, le passé et l'avenir, fait un avec la chose infinie elle-même.

VII. — Cette somme n'est point un composé extravagant de choses finies qui font une chose infinie, mais, au sens le plus strict, un tout dont les parties ne peuvent être pensées que dans et après elle (1).

(1) Les passages suivants de Kant peuvent faire mieux saisir cette notion. Inutile de dire aux gens sensés que, par là, la philosophie kantienne n'est pas accusée de spinozisme.

« On ne peut se représenter qu'un espace unique et, quand on parle de beaucoup d'espaces, on entend par là seulement des parties de ce même espace unique. Ces parties ne peuvent non plus précéder l'espace unique embrassant tout comme ses éléments (qui rendraient sa composition possible) ; elles ne peuvent être conçues qu'en lui. Il est essentiellement un ; le divers en lui, donc aussi l'idée générale d'espaces repose uniquement sur des limitations. » (*Critique de la raison pure*, anc. éd., p. 25 ; nouvelle éd. p. 39.)

« L'infinité du temps signifie seulement que toute grandeur déterminée du temps n'est possible que par une limitation d'un temps unique qui en est le fondement. Il faut donc que la représentation primitive de temps soit donnée comme illimitée. Mais si les parties mêmes de ce temps et si toute grandeur d'un objet ne peuvent être représentées que déterminées par une limitation, il faut alors que la représentation entière n'ait point été donnée par des idées (car là les représentations fragmentaires sont les premières), mais il lui faut comme fondement une intuition immédiate. » (*Critique de la raison pure*, anc. éd., p. 32 ; nouv. éd., p. 47.)

Les propositions suivantes de Spinoza doivent accompagner ces mots :

« *Intellectus quædam percipit sive quasdam format ideas absolute, quædam ex aliis. Nempe quantitatis ideam format absolute, nec ad alias attendit cogitationes; motus vero ideas non, nisi attendendo ad ideam quantitatis.*

Quas absolute format, infinitatem expriment; at determinatas ex aliis format. Ideam enim quantitatis, si eam per causam percipit, tum quantitatem determinat, ut cum ex motu alicujus plani corpus, ex motu lineæ vero planum, ex motu denique puncti lineam oriri percipit; quæ quidem perceptiones non inserviunt ad intelligendam, sed tantum ad determinandam quantitatem. Quod inde apparet, quia eas quasi ex motu oriri concipimus, cum tamen motus non percipiatur, nisi percepta quantitate et motum etiam in infinitum continuare possumus, quod minime possemus facere si non haberemus ideam infinitæ quantitatis.

Ideas positivas (intellectus) prius format quam negativas.

VIII. — Ce qui dans une chose, selon la nature, est antérieur ne l'est pas pour cela selon le temps. L'étendue corporelle est, selon la nature, avant tel ou tel mode

Res non sunt aut duratione quon aut quatenus ipsa eternitatem percipiunt et numero infinite, sed potius ad res percipiendas, nec ad numerum, nec ad durationem extendi : cum autem res imaginantur, est aut tertio numero determinata duratio et quantitas percipi. (De intellectus emendatione, O. p., p. 390 sq.)

Je cède à la tentation de copier encore un passage de *Cogitationes metaphysicae* de Spinoza qui éclaircissent beaucoup et qui précèdent, surtout les deux dernières propositions, et jettent une lumière nouvelle sur toute la matière :

Cum autem aliquid omnium quae intelligimus, etiam imaginemur aliquam nostram phantasiam deponere, si ut non-entia potius, inanimatum imaginemur. Nam mentis de solo speciebus, cum ad res cogitamus, non magis habet potentiam ad offerendum quon ad negandum : imaginari enim cum nihil aliud est quam in sensibus reperitur a mente spirituum qui in sensibus ab objectis excitatur, vestigia sensiva, tota sententia non nisi confusa affirmatio esse potest. Aliqua hinc si ut omnes modos, quibus res videntur ad negandum, quales sunt caecitas, extremitas esse finis, tenebris, etc., inquam etiam imaginemur.

Il est clair : puis les modes cogitandi non esse idem verum, nec uno modo ad idem retrocurre posse, quare etiam nullum habent identum quod necessarii existit aut existere possit. Cuius quidem est quon hi modi cogitandi pro idem verum habentur, est quia ab idem entium verum iam immediate proficiuntur et oriuntur ut facillime cum ipse ab ita qui non accuratissime attendunt, confunduntur : unde etiam nomine ipse imponerunt, inquam ad significandum entia entis mentis nostram existentia... Longe tamen citius est inquirere in verum naturam, aliud in modos quibus res a nobis percipiuntur. Haec vero si confunduntur, atque modis percipiendi, neque notorum ipsam intelligere poterimus (*Princ. phil., app. p. 94-96*).

Je donnerai plus loin les preuves de Spinoza qu'une substance infinie n'est pas pour lui composée de parties, mais est absolument indivisible et, au sens le plus strict, une.

(*) J'allonge encore cette longue remarque par un passage de Leibniz qui apporte des éclaircissements et je conclurai comme j'ai commencé : « Mais comme disent que Dieu est l'être en général on prend cela pour un être vague et nominal, comme est le genre dans la logique ; et peu s'en faut qu'on accuse le P. Malebranche d'athéisme : mais je crois que ce Père a entendu non pas un être vague et indéterminé, mais l'être absolu, qui diffère des êtres particuliers comme l'espace absolu et sans borne diffère d'un cercle ou d'un carré. » (*Rec. de D. M., t. 1, p. 544*).

de celle-ci quoiqu'elle ne puisse jamais exister pour soi, sans tel ou tel mode déterminé, c'est-à-dire, selon le temps ou en dehors de l'entendement, avant ce mode. Il en est de même de la pensée qui, par sa nature, est avant telle ou telle représentation et cependant ne peut être réellement que d'une manière déterminée, c'est-à-dire, selon le temps, simultanément avec telle ou telle représentation.

IX. — L'exemple suivant éclairera peut-être la chose et nous amènera à la concevoir nettement :

Supposons, à propos des quatre éléments, comme on dit, l'eau, la terre, l'air et le feu, que tous les modes de l'étendue puissent être ramenés à eux et s'y épuisent. On pourrait alors concevoir l'étendue corporelle dans l'eau sans qu'elle soit feu, l'étendue dans le feu sans qu'elle soit terre, l'étendue dans la terre sans qu'elle soit air, etc... Mais aucun de ces modes ne serait concevable pour soi sans présupposer l'étendue corporelle et, par suite, elle serait en chacun de ces éléments, selon la nature, l'élément premier, ce qui est le *reale* propre, le substantiel, la *natura naturans*.

X. — L'élément premier, non point seulement dans les choses étendues et pensantes, mais ce qui est premier dans les unes comme dans les autres l'est de même manière dans toutes les choses, l'être premier (*Ursein*), le réel omniprésent et immuable qui ne peut être soi-même une qualité, mais en qui toute autre chose est seulement qualité, cet être un et infini de tous les êtres, Spinoza l'appelle Dieu ou la substance.

XI. — Ce Dieu donc n'appartient pas à un genre quelconque des choses et il n'est pas une chose à part, particulière, différente (1). Il ne peut donc lui revenir

(1) *Unum dicunt significare aliquid reale extra intellectum; verum, quidnam hoc enti addat, nesciunt explicare, quod satis ostendit illos entia rationis cum ente reali confundere; quo efficiunt ut id quod clare intelligunt, confusum reddant. Nos autem dicimus Unitatem a re ipsa nullo modo distingui, vel enti nihil addere, sed tantum modum cogitandi esse, quo*

aucune des déterminations qui distinguent des choses individuelles, tout aussi peu une pensée et une conscience particulières propres qu'une étendue, une figure, une couleur particulières propres et tout ce que l'on peut encore nommer qui n'est pas élément, matière pure, substance universelle.

XII. — *Determinatio est negatio seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet* (1). Les choses individuelles donc sont des *non-entia* dans la mesure où elles existent seulement d'une certaine manière déterminée ; et l'être infini indéterminé est l'unique véritable *ens reale*, *hoc est, est omne esse et præter quod nullum datur esse* (2).

rem ab aliis separatus quæ ipse similis sibi, vel cum ipso aliquo modo conveniunt.

Unus est vero oppositus multitudi, quæ sine rebus aliis nihil addit nec auget præter modum cogitandi est, quomodoque clare et distincte intelligimus. Nec adeo potest circa rem dicere amplius dicendum restat ; sed tantum hoc notandum est, Deum, quatenus ab aliis entibus cum separatum, posse dici unum, verum, quatenus concipimus eundem naturæ præter esse non posse, unum, verum. Ad verum, et rem, notandum examinare debemus, potius forte ostendere, Deum non nisi improprie unum et unum dici posse, sed res non est loci, nec cuiusvis momenti illa qui de rebus, non vero de nominibus sibi solliciti. Cfg. metaph., P. I, c. VI. Quod demonstrandum attinet, quæ ego in appendice geometricarum in Cartesii præceptis demonstrationum statui, nempe Deum non, nisi valde improprie, unum vel unum dici posse ; respondet rem sollemniter existentia, non vero essentia respectu unum, vel unum dici ; res enim est numerus, nisi postquam ad commune genus reducitur fuerint, non concipimus. Qui, v. g., existentiam et imperitiam mundi tenet, de numero divinis non cogitabit, nisi ante existentiam et imperitiam uno, et tempore, nempe numerorum, vel monachorum, nomine vocare querat ; cum tunc ex duobus numeris, vel monachis habere poterit affirmare ; quorum non modo existentiam, sed etiam imperitiam numeris, vel monachis nomine insignit. Hinc ergo clare patet, nullam rem unum vel unum nominari, nisi postquam alia res concepta fuit quæ (ut dictum est, cum ex conceptu. Quoniam vero Dei existentia ipsius est essentia, de qua alia essentia universalem non possumus formare etiam, certum est, cum qui Deum unum vel unum nominat, nullum de Dei verum habere debet vel improprie de eo loqui. Ep. I. Op. posth., p. 557,

(1) Ep. L., Op. posth., p. 553.

(2) De intel. emend., Op. posth., p. 561.

XIII. — Afin que la chose soit encore plus nette et que le point difficile qui se présente maintenant, celui de l'entendement de Dieu, s'éclaircisse spontanément et cesse d'être ambigu, nous allons essayer de saisir par quelque bout qui passe et de lever le voile de terminologie qui entoure le système édifié par Spinoza.

XIV. — Selon Spinoza une étendue infinie et une pensée infinie sont les qualités de Dieu. Toutes deux ne font ensemble qu'un seul être indivisible (1) si bien que peu importe sous laquelle de ces deux qualités on considère Dieu : en effet l'ordre et l'enchaînement des idées sont les mêmes que l'ordre et l'enchaînement des choses et tout ce qui résulte *formaliter* de la nature infinie de Dieu doit en résulter *objective* et vice versa (2).

XV. — Les choses corporelles individuelles, changeantes sont des *modi* du mouvement et du repos dans l'étendue infinie (3).

XVI. — Le mouvement et le repos sont les *modi* immédiats mêmes de l'étendue infinie (4) et sont, avec elle, infinis, immuables, éternels (5). Ces deux *modi*

(1) *Eth.* p. I, schol., p. 10.

(2) *Eth.* p. II, prop. 7 : *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*

Sch. *Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam id est quod supra ostendimus, nempe quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiæ essentiali constitutus, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet et consequenter quod substantia cogitans et substantia extensa una, eademque est substantia quæ jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa ; quod quidam Hebræorum quasi per nebulam vidisse videntur qui scilicet statuunt Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas unum et idem esse (Op. posth., p. 46).*

(3) *Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiæ ab invicem distinguuntur. (Eth., p. II, Lemma 1.)*

(4) *Ep. LXVI, Op. posth., p. 593.*

(5) *Eth., p. I, prop. 21, 22, 23.*

Le mouvement et le repos sont opposés et nulle de ces déterminations ne peut avoir produit l'autre. Dieu doit donc en être la cause immédiate

constituent ensemble la forme essentielle de toutes les formes et forces corporelles possibles; ils en sont l'*a priori*.

XVII. — Aux deux *modi* immédiats de l'étendue infinie se rapportent deux *modi* immédiats de la pensée absolue infinie : la volonté et l'entendement (1). Ils contiennent objective ce que ceux-là contiennent *formaliter* et sont *respective* avant toutes choses individuelles de la nature étendue comme de la nature pensante.

XVIII. — Avant la volonté et l'entendement infinis il y a la pensée absolue infinie qui revient à la seule *natura naturans*, de même que la volonté et l'entendement infinis reviennent à la *natura naturala* (2).

XIX. — La *natura naturans* donc, Dieu dans la mesure où il est considéré comme cause libre ou substance infinie, *depositis affectionibus et in se considerata*, c'est-à-dire *vere considerata*, n'a ni volonté ni entendement, pas plus infinis que finis (3).

de même qu'il est la cause immédiate de l'étendue et de soi. Ep. LXX, Op. posth., p. 566; Ep. LXXIII, Op. posth., p. 598.

1. Eth., p. I, coroll., 2, prop. 30 : *Hinc sequitur voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita se habere ut motus et quies etc.*

2. Eth., p. I, schol., 23 : *Per naturam naturantem nobis intelligendum est et quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiæ attributa quæ æternam et infinitam essentialiam exprimunt, hoc est, Deus quatenus a causa libera consideratur. Per naturam autem intelligo id omne quod ex necessitate Dei naturæ sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos quatenus considerantur ut res quæ in Deo sunt et quæ sine Deo nec esse nec concipi possunt. (Op. posth., p. 27.)*

3. Eth., p. I, prop. 31 : *Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor, etc... ad naturam naturam, non vero ad naturantem referri debent.*

Démonstr. : *Per intellectum enim non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore, etc... differt, adeoque per absolutam cogitationem concipi debet, nempe per aliquod Dei attributum quod æternam et infinitam cogitationis essentialiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit; ac propterea ad naturam naturam, non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi. Q. E. D.*

Schol. : *Itaque cur hoc loquar de intellectu actu non est quia concedo ullum dari intellectum potentia, sed quia omnem confusionem vitare cupio,*

XX. — Ce que nous avons dit précédemment nous dispense d'expliquer à nouveau comment ces choses différentes peuvent être l'une en l'autre et simultanées et être cependant, selon la nature, antérieures et postérieures les unes aux autres.

XXI. — Il est de même assez clairement démontré que, pas plus qu'il ne peut y avoir encore en dehors des choses corporelles individuelles un mouvement et un repos particuliers infinis à côté d'une étendue particulière infinie, il ne peut y avoir encore en dehors des choses pensantes finies, selon les principes de Spinoza, une volonté et un entendement particuliers infinis à côté d'une pensée absolue particulière, infinie.

XXII. — Afin qu'il ne subsiste l'ombre d'un doute, qu'il n'y ait aucun appel possible, jetons encore un coup d'œil sur la théorie de l'entendement fini selon Spinoza. Partout, mais ici surtout, je présuppose ma lettre à Hemsterhuis ; je pus y être plus compréhensible puisque pour bien des points j'avais seulement à exposer le contenu de la doctrine.

XXIII. — L'entendement fini ou le *modificatum modificatione* de la pensée infinie absolue naît de l'idée d'une chose individuelle existant réellement (1).

nolui loqui, nisi de re nobis quam clarissime percepta, de ipsa scilicet intellectione qua nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat.
(Op. posth., p. 227 sq.)

(1) *Eth.*, p. II, pr. 11 et 13.

Il faut examiner le scolie cité (*Ethique*, p. II, prop. 13), important à plus d'un égard pour ce que Spinoza démontre de l'entendement humain et qui doit, dans sa doctrine, valoir aussi de tout autre entendement fini.

Il est évident que la nature des idées, différente des objets, ne peut apporter de modification essentielle en ce qui concerne l'entendement lui-même ; et des qualités infinies que Spinoza attribue à la substance infinie il n'en est aucune, hormis la pensée infinie et ses *modi*, qui appartient à la nature pensante. Elles doivent donc toutes être à la nature pensante comme l'étendue corporelle à celle-ci, c'est-à-dire que, considé-

XXIV. — La chose individuelle ne peut pas plus être la cause de son idée que l'idée la cause de la chose individuelle : ou bien, la pensée ne peut pas plus provenir de l'étendue que l'étendue de la pensée. Toutes deux, pensée et étendue, sont deux êtres entièrement différents, mais en une seule chose, c'est-à-dire sont une

riés pour soi seules, il faut les regarder comme des *vera idea* et leurs choses individuelles ne peuvent être que les objets d'idées et, s'il est question d'idées immédiates, que leurs corps. Je ne m'occuperai donc pas davantage de ces autres qualités dont nous ne savons rien si ce n'est qu'il doit exister quelque chose de ce genre et je m'en tiendrais seulement à l'objet unique de l'âme humaine, au corps. Cela pourrait d'ailleurs conduire à une très importante considération : je la remplacerai par cette seule remarque : la théorie de Spinoza des qualités infinies de Dieu et le fait qu'en dehors de notre corps et de ce que l'on peut déduire de son idée immédiate, nous ne connaissons rien du tout (cf. *Ep.* LXVI) et ses renvois sont une indication remarquable pour trouver le vrai sens de son système. Remarque de la première édition.

† Mon opinion est la suivante : Le Dieu de Spinoza n'a, en dehors des qualités de l'étendue et de la pensée infinies, aucune autre qualité. Si Spinoza attribue à Dieu, de manière indéterminée, des qualités infinies en quantité aussi, ce fut parce qu'il le définit et le démontra *a priori* alors qu'il était impossible de démontrer ni l'existence de certaines qualités déterminées, ni la non-existence d'autres, et il lui fallait faire l'un et l'autre s'il n'admettait pas des qualités infinies en quantité aussi. Or, il se trouvait dans l'entendement humain deux qualités seulement de l'être infini : l'étendue et la pensée. La pensée, considérée en soi, appartient, selon Spinoza, tout aussi peu à l'étendue que l'étendue, considérée en soi, à la pensée, mais elles sont unies et uniques, car ce sont les qualités d'un seul et même être indivisible. Il est impossible aussi qu'une qualité quelconque de la substance soit plus générale, c'est-à-dire plus omniprésente dans la substance que l'autre. Si donc l'étendue et la pensée sont unies pour ce seul motif et sont nécessairement une seule chose dans chaque chose, cela doit nécessairement valoir aussi de toutes les autres qualités de la substance et leur somme entière doit être contenue dans l'idée de chaque chose individuelle. Cette conclusion exacte, Spinoza l'a, lui aussi, tirée et il s'est seulement dispensé de la développer comme ici (cf. *Eth.*, p. II, pr. 45, 46, 47). Mais il s'est trouvé à Londres un homme perspicace, un inconnu pour nous malheureusement, qui la développa du vivant de Spinoza. Il demanda à notre philosophe (*Ep.* LXV) si l'union de son *a priori* et de son *a posteriori* n'obligeait pas à affirmer qu'il y a autant de mondes différents

seule et même chose, *unum et idem* que l'on considère seulement sous des qualités différentes.

XXV. — La pensée absolue est la pure conscience immédiate absolue dans l'être universel, l'être *κατ'ἑξοχήν* ou la substance (1).

XXVI. — Comme des qualités de la substance nous n'avons, en dehors de la pensée, que la seule représentation de l'étendue corporelle, nous nous en tenons

que de qualités différentes de Dieu. Spinoza chercha des échappatoires et renvoya au scolie de la proposition 7, p. 2 où il avait administré la preuve qu'il ne pouvait y avoir qu'un univers (*Ep. LXVI*). Ce remarquable penseur s'en tint alors à ce scolie et en déduisit la preuve que dans l'idée de toute chose individuelle doivent être contenues les idées de toutes les qualités différentes. Spinoza répondit comme la première fois et aussi brièvement que possible.

Je suis convaincu que Spinoza, qui a supporté de si grandes persécutions et était toujours exposé à de nouvelles, ne voulait pas donner de prise. C'est ainsi que je m'explique aussi sa réponse à un autre inconnu de Paris qui désirait savoir comment Spinoza s'expliquait l'existence des choses individuelles autrement que Descartes, pour qui Dieu met en mouvement l'être étendu (*Ep. LXXI*). Spinoza répondit (*Ep. LXXII*) que l'être étendu était chez lui quelque chose de tout autre que chez Descartes, que, peut-être, il s'en expliquerait plus clairement ultérieurement, car il n'était pas encore au clair sur ce point. Vraiment, si Spinoza croyait ne pas être au clair sur ce point, il croyait n'être au clair en rien. Cf. appendices VI et VII.

(1) L'expression « le sentiment de l'être » que me fournit, dans la lettre à Hemsterhuis, la langue française, était plus pure et meilleure, car le mot conscience semble impliquer quelque représentation et réflexion, ce qui n'a point de place ici. Le passage suivant de Kant peut éclairer un peu plus la chose :

« Il ne peut y avoir de connaissances en nous, il ne peut en exister d'association et d'unité sans cette unité de la conscience qui précède toutes les données des intuitions et par rapport à quoi seul toute représentation d'objets est possible. Cette conscience pure originelle, immuable, je l'appellerai l'aperception transcendante. Elle mérite ce nom comme cela résulte clairement du fait que même l'unité objective la plus sûre, à savoir celle des idées *a priori* (l'espace et le temps) n'est possible que si on la rapporte à cette aperception. L'unité numérique de cette aperception est donc *a priori* le fondement de toutes les idées de même que la diversité de l'espace et du temps est celui des intuitions sensibles. » (*Critique de la raison pure*, p. 107 de la 1^{re} éd.)

aussi à cela seul et disons que, puisque la conscience est indissolublement associée à l'étendue, il faut que tout ce qui se passe dans l'étendue se passe aussi dans la conscience.

XXVII. — Nous appelons la conscience d'une chose son idée et cette idée ne peut être qu'une idée immédiate.

XXVIII. — Une idée immédiate considérée en et pour soi seule n'a pas de représentation, c'est un sentiment (*Gefühl*).

XXIX. — Les représentations naissent des idées médiate et exigent des objets médiats, c'est-à-dire que, là où il y a des représentations, il faut qu'il y ait plusieurs choses individuelles se rapportant les unes aux autres, il faut qu'avec ce qui est intérieur soit représenté aussi quelque chose d'extérieur.

XXX. — L'idée immédiate, directe d'une chose individuelle existant réellement est appelée l'esprit, l'âme (*mens*) de cette même chose individuelle ; la chose individuelle elle-même, en tant qu'objet direct immédiat d'une telle idée, s'appelle le corps (1).

XXXI. — Dans ce corps l'âme ressent tout ce qu'elle aperçoit d'autre en dehors de son corps et elle ne l'aperçoit pas autrement qu'au moyen des idées des modalités qu'en admet le corps. Ce dont le corps ne peut donc admettre aucune modalité l'âme ne peut non plus l'apercevoir (2).

XXXII. — Par contre l'âme peut aussi ne pas apercevoir son corps, elle ne sait pas qu'il existe et elle ne se

(1) *Objectum idear humanam mentem constituentis est corpus sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud.* (*Éth.*, p. II, pr. 13.) Sur la différence entre les idées directes et indirectes, médiate et immédiate cf. le scolie de la prop. 17 de la part. II de l'*Éthique*.

(2) *Rerum imagines sunt ipsæ humani corporis affectiones sive modi quibus corpus humanum a causis externis afficitur.* (Schol. prop. 32, *Éth.*, p. III). Cf. également le scol. de la prop. 17 déjà cité et le coroll. 2 de la prop. 16.

connaît pas autrement qu'au moyen des modalités que le corps admet des choses en dehors de lui et au moyen de leurs idées (1). Car le corps est une chose individuelle déterminée d'une certaine manière qui ne peut accéder à l'existence qu'après, avec et parmi d'autres choses individuelles et ne se maintenir dans l'existence qu'après, avec et parmi elles ; son être intérieur ne peut donc exister sans rien d'extérieur. C'est-à-dire que le corps ne peut ni exister ni être conçu comme existant réellement sans un rapport multiple à d'autres choses extérieures et sans rapport de ces choses à lui, sans une modification continuelle de modalités.

XXXIII. — L'idée immédiate de l'idée immédiate du corps constitue la conscience de l'âme et cette conscience est associée à l'âme de la même manière que l'âme l'est au corps ; la conscience de l'âme exprime une certaine forme déterminée d'une idée de même que l'idée elle-même exprime une certaine forme déterminée d'une chose individuelle (2). Mais la chose individuelle, son idée et l'idée de cette idée font entièrement une seule et même chose (*unum et idem*) qui est seulement considérée sous des qualités et des modalités différentes (3).

XXXIV. — Comme l'âme n'est rien autre que l'idée immédiate du corps et fait avec lui une seule et même chose, l'excellence de l'âme ne peut donc jamais être autre que l'excellence de son corps (4). Les capacités de

(1) *Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit nisi per ideas affectionum quibus corpus afficitur.* (Prop. 19, *Eth.*, p. II.)

Mens se ipsam non cognoscit nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. (Prop. 33, *Eth.*, p. II.)

(2) *Eth.*, p. II, prop. 21, schol.

(3) *Eth.*, p. II, prop. 21, schol.

(4) Il n'est aucun point où Spinoza soit plus varié et explicite que sur celui-là. Je relèverai seulement dans la seconde partie de l'*Éthique* le scolie de la prop. 13, la prop. 14, dans la troisième partie l'étonnant scolie de la prop. 2, la prop. 11 et son scolie ; dans la démonstration de la

l'entendement ne sont rien autre que les capacités du corps selon la représentation ou *objective* ; de même les décisions de la volonté ne sont que des déterminations du corps (1). L'être des âmes aussi n'est rien autre que l'être de leur corps *objective* (2).

XXXV. — Toute chose individuelle présuppose d'autres choses individuelles et ainsi à l'infini et nulle ne peut naître immédiatement de l'infini (3). Comme l'ordre et l'enchaînement des idées sont les mêmes que l'ordre et l'enchaînement des choses, l'idée d'une chose individuelle ne peut naître immédiatement de Dieu (4),

prop. 28 les mots suivants : *sed mentis conatus seu potentia in cogitando æqualis et simul natura est cum corporis conatu, seu potentia in agendo* ; puis encore, dans *Expl. definit. generalis affectuum*, les mots suivants : *... quia essentia mentis in hoc consistit quod sui corporis actualem existentiam affirmat et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus ; sequitur ergo quod mens ad majorem minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus minusve realitatis involvit quam antea. Cum igitur supra dixerim mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui quam quod mens ideam sui corporis vel alicujus ejus partis formaverit quæ plus minusve realitatis exprimit quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum præstantia et actualis cogitandi potentia ex objecti præstantia æstimatur. (Op. posth., p. 160.)*

(1) Le scolie de la prop. 2 (*Eth.*, p. III) dit : *Quæ omnia profecto clare ostendunt, mentis tam decretum quam appetitum et corporis determinationem simul esse natura, vel potius unam eandemque rem quam, quando sub cogitationis attributo consideratur et per ipsum explicatur, decretum appellamus, et quando sub extensionis attributo consideratur et ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus ; quod adhuc clarius ex jam dicendis patebit. (Op. posth., p. 100.) j*

(2) *Mens nihil sub æternitatis specie concipit nisi quatenus sui corporis essentiam sub æternitatis specie concipit. (Demonstr. prop. 31, Eth., p. V.)*

(3) *Eth.*, p. I, prop. 28.

4, Il me faut rappeler une fois encore — c'est en effet d'une importance infinie dans le système de Spinoza — qu'en dehors de la pensée absolue, qui est le tout premier principe dans l'idée et est sans représentation, toute autre pensée doit se rapporter à l'idée immédiate d'une chose individuelle existant réellement et de ses modalités et ne peut être donnée qu'en elle, de sorte qu'il est absolument impossible qu'avant que des choses individuelles soient réellement existantes il existe d'elles

mais doit arriver à l'existence de la même manière que toute chose corporelle individuelle et ne peut exister autrement qu'en même temps qu'une chose corporelle déterminée.

XXXVI. — Les choses individuelles naissent médiatement de l'infini ou sont produites par Dieu au moyen des affections ou qualités immédiates de son être. Or celles-ci sont infinies et éternelles comme lui et il est leur cause de la même manière qu'il est la cause de soi. Les choses individuelles ne naissent donc de Dieu (immédiatement) que d'une manière éternelle et infinie, non pas d'une manière finie, fugitive et transitoire ; car elles naissent seulement l'une de l'autre en s'engendrant et en se détruisant réciproquement et en demeurant néanmoins immuablement dans leur être éternel.

XXXVII. — Il en va de même des idées des choses individuelles : Dieu ne les produit pas autrement et elles n'existent pas dans l'entendement infini autrement que les formes corporelles qui, par du mouvement et du repos infinis, existent simultanément et toujours réellement dans l'étendue infinie (1).

une sorte quelconque d'idée. Mais les choses individuelles ont existé de toute éternité et Dieu n'a jamais existé avant elles autrement qu'il existe encore et existera toujours avant elles, c'est-à-dire seulement selon la nature ou l'être.

(1) *Eth.*, p. II, prop. 7 : *Ideæ rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendī in Dei infinita idea ac rerum singularium sive modorum essentiæ formales in Dei attributis continentur.*

Demonstr. : Ex axiomate IV, p. I. *Effectus cognitio a cognitione causæ dependet et eandem involvit.*

Coroll. : *Hinc sequitur quod, quamdiu res singulares non existunt nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum sive ideæ non existunt nisi quatenus infinita Dei idea existit ; et ubi res singulares dicuntur existere non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideæ etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvunt.*

Schol. : Si quis ad uberiores hujus rei explicationem exemplum desideret, nullum sane dare potero quod rem, de qua hic loquor, utpote unicam, adæquate explicet ; conabor tamen rem, ut fieri potest, illustrare. Nempe

XXXVIII. — D'une chose individuelle existant réellement ou entièrement déterminée il ne peut donc y avoir l'idée en Dieu dans la mesure où celui-ci est infini; cette idée n'est présente en lui et n'est produite par lui que lorsque naît, présente, en lui une telle chose individuelle et que naît avec elle son idée. C'est-à-dire que cette idée existe une seule fois simultanément avec la chose individuelle et, hormis alors, n'existe point du tout en Dieu ni simultanément avec la chose individuelle, ni avant ni après elle (1).

XXXIX. — Toutes les choses individuelles se pré-supposent réciproquement et se rapportent les unes

circulus talis est naturæ ut omnium linearum rectarum, in eodem sese invicem secantium, rectangula sub segmentis sint inter se æqualia; quare in circulo infinita inter se æqualia rectangula continentur: attamen nullum eorum potest dici existere nisi quatenus circulus existit, nec etiam alicujus horum rectangulorum idea potest dici existere nisi quatenus in circuli idea comprehenditur. Concipiuntur jam ex infinitis illis duo tantum, nempe D. et E. existere. Sane eorum etiam ideæ jam non tantum existunt quatenus solummodo in circuli idea comprehenduntur, sed etiam quatenus illorum rectangulorum existentiam involvunt, quo fit ut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguantur. (Op. posth., p. 47.)

(1) Eth., p. II, prop. 9 : *Idea rei singularis actu existentis Deum pro causa habet non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.*

Demonstr. : *Idea rei singularis actu existentis modus singularis cogitandi est et a reliquis distinctus, adeoque Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causa habet. At non quatenus est res absolute cogitans, sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur, et hujus etiam quatenus alio affectus est, et sic in infinitum. Atqui ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio causarum; ergo unius singularis ideæ alia idea sive Deus, quatenus alia idea affectus consideratur, est causa et hujus etiam quatenus alia affectus est et sic in infinitum. Q. E. D.*

Coroll. : *Quicquid in singulari cujuscumque ideæ objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio quatenus tantum ejusdem objecti ideam habet.*

Demonstr. : *Quicquid in objecto cujuscumque ideæ contingit, ejus datur in Deo idea, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur, sed ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum; erit ergo cognitio ejus quod in singulari aliquo objecto contingit, in Deo quatenus tantum ejusdem objecti habet ideam. Q. E. D.*

aux autres si bien qu'aucune d'elles ne peut être ni être conçue sans les autres ni toutes les autres sans celle-ci, c'est-à-dire qu'elles constituent ensemble un tout indivisible ou, plus exactement et à proprement parler, elles existent et coexistent dans une chose infinie absolument indivisible, à l'exclusion de toute autre manière (1)

XL. — L'être absolument indivisible où les corps existent et coexistent, est l'étendue infinie absolue.

XLI. — L'être absolument indivisible où les idées existent et coexistent, est la pensée infinie absolue.

XLII. — Toutes deux appartiennent à l'être de Dieu et sont comprises en lui. Pour ce motif Dieu ne peut pas plus être appelé *distinctive* une chose corporelle étendue qu'une chose pensante, mais la même substance est à la fois étendue et pensante. Ou, en d'autres termes encore, aucune des qualités de Dieu n'a pour fondement un *reale* différent particulier si bien qu'on pourrait les considérer comme des choses qui existent en dehors les unes des autres et dont chacune aurait son existence propre pour soi ; mais toutes sont seulement des réalités ou des expressions substantielles, essentielles d'une seule et même chose réelle, de cet être transcendantal qui ne peut être absolument qu'un et en qui tout doit nécessairement se compénétrer et devenir absolument un.

XLIII. — L'idée infinie de Dieu, tant de son être que de tout ce qui découle nécessairement de son être, est donc une idée une et indivisible (2).

(1) *Si una pars materiæ annihilaretur, simul etiam tota extensio evanesceret.* (Op. posth., p. 404.)

Sur ce point important, cf. dans l'*Éthique* p. 1 les prop. 12 et 13, surtout le scolie de la prop. 13, en outre la remarquable lettre à L. Mayer de *infinito* (Op. posth., p. 465), la lettre non moins remarquable à Oldenbourg de *toto et parte* (op. cit., p. 439) et les lettres 39, 40 et 41 à un inconnu (op. cit., p. 519 sq.). Cf. l'extrait de Bruno appendice I.

(2) *Eth.*, p. II, prop. 3 et 4 ; les rapprocher des prop. 45, 46, 47 de cette p. II et des prop. 30 et 31 de la p. I.

XLIV. — Cette idée, étant une et indivisible, doit donc se trouver dans le tout comme dans chaque partie, ou bien encore, l'idée de chaque corps ou de chaque chose individuels, quoi que ce soit, doit contenir en elle, de manière complète et parfaite, l'être infini de Dieu (1).

Voilà la fin de mon exposé. Avec lui et avec la lettre à Hemsterhuis je crois avoir suffisamment répondu à tout l'essentiel de votre dissertation. Pour conclure je désire encore m'occuper de quelques passages qui me concernent personnellement et que je n'ai pas le droit de passer sous silence comme tant d'autres.

Vous dites : « Je passe une foule d'idées pleines d'esprit dont notre Lessing vous a entretenu dans la suite et dont il est difficile de dire si elles sont espièglerie ou philosophie. Tel est tout ce que vous lui faites dire, pages 24-25 du manuscrit. Ses idées de l'économie de l'âme du monde, des entéléchies de Leibniz qui ne doivent être que l'effet du corps, sa prétention de faire le temps, son ennui infini et autres serpenteaux de la pensée qui, un instant, brillent, crépitent et puis disparaissent. »

Dans ma lettre j'ai écrit que Lessing a dit de l'âme du monde : à supposer qu'elle soit, elle ne peut, comme toutes les autres âmes, selon tous les systèmes, en tant qu'âme, qu'être effet. J'ajoutais en bas de la page, comme une remarque de moi, non point comme le propos de Lessing : « Dans le système de Leibniz également.

(1) *Eth.*, p. II, prop. 45, 46, 47 et leurs scol. ; les rapprocher des prop. 3 et 4 de cette p. II et 30 et 31 de la p. I.

Il est nécessaire de se souvenir ici de la démonstration souvent répétée par Spinoza que l'être d'une chose n'implique aucun nombre en soi et que plusieurs choses ne peuvent être regardées en ce qu'elles ont de commun comme plusieurs choses, mais seulement comme des parties d'une chose unique. C'est sur ce fondement qu'il a élevé sa théorie riche et vraiment sublime des représentations vraies, des idées communes et complètes, de la certitude et de l'entendement humain en général.

L'entéléchie devient esprit seulement par le corps (ou par l'idée du corps). » Ce qui diffère bien quelque peu de dire que les entéléchies de Leibniz sont seulement effet du corps.

J'avais accompagné dans mon brouillon cette remarque des mots suivants de Leibniz : « Une monade en elle-même, et dans le moment, ne sauroit être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions (c'est-à-dire les représentations du composé ou de ce qui est dehors, dans le simple) et ses appétitions (c'est-à-dire, ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple ; et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors. »

En outre : « Chaque monade, avec un corps particulier, fait une substance vivante. Ainsi il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins les autres. Mais quand la monade a des organes si ajustés que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent, dans les perceptions qui les représentent (comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumière sont concentrés et agissent avec plus de force) ; cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est-à-dire, jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure longtemps, pour se faire entendre dans l'occasion ; et un tel vivant est appelé Animal, comme sa monade est appelée une ame. Et quand cette ame est élevée jusqu'à la raison, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les Esprits, comme il sera expliqué

tantôt. » (*Principes de la nature et de la grâce fondés en Raison*, n° 2 et 3.) J'avais, en outre cité le paragraphe 124 de la *Théodicée* et la lettre à Wagner de *vi activa corporis, de anima, de anima brutorum*.

Je supprimai ensuite toute cette citation comme superflue : je remarquai en effet que toute mon affirmation était trop évidemment fondée partout chez Leibniz pour que seule la forme incisive que je lui avais donnée pût empêcher de la reconnaître, du moins était-ce mon opinion (1).

Et vous continuez : « De même je laisse également de côté l'honorable retraite proposée par vous sous le drapeau de la foi. Elle est entièrement selon l'esprit de votre religion qui vous fait un devoir de battre les doutes par la foi. Le philosophe chrétien peut s'amuser à taquiner le naturaliste, à lui proposer des questions difficiles qui, comme des feux-follets, l'attirent d'un coin dans un autre et échappent toujours à ses prises les plus assurées. Mais ma religion ne connaît pas de devoir qui exigerait de lever ces doutes autrement que par des motifs rationnels, elle n'ordonne point de foi en des vérités éternelles. C'est là une raison de plus pour moi de rechercher la conviction. »

Cher Mendelssohn, nous naissons tous dans la foi et devons rester dans la foi, de même que nous naissons tous dans la société et devons rester dans la société. Comment pouvons-nous rechercher la certitude si la certitude ne nous est pas déjà connue d'avance ? et comment peut-elle nous être connue autrement que par quelque chose que nous connaissons déjà avec certitude ? Cela conduit à l'idée d'une certitude immédiate qui non seulement n'a pas besoin de preuves, mais qui encore exclut absolument toutes les preuves et qui est uniquement une représentation s'accordant avec la chose représentée (donc a son fondement en soi).

(1) Cf. *Entretien sur l'idéalisme et le réalisme*.

La conviction due à des preuves est une certitude de seconde main, elle repose sur une comparaison et ne peut jamais être pleinement sûre et parfaite. Si tout assentiment, qui ne naît pas de motifs rationnels, est foi, il faut que la conviction pour motifs rationnels vienne elle-même de la foi et reçoive d'elle seule sa force (1).

C'est par la foi que nous savons que nous avons un corps et qu'il y a en dehors de nous d'autres corps et d'autres êtres pensants. Véritable révélation, révélation merveilleuse. Car nous sentons bien seulement notre corps, nous sentons qu'il est constitué ainsi ou autrement, et, tandis que nous sentons qu'il est constitué ainsi ou autrement, nous apercevons non seulement ses modifications, mais encore quelque chose qui en est entièrement différent, qui n'est pas que sentiment ou pensée, nous apercevons d'autres choses réelles et cela avec la certitude avec laquelle nous nous apercevons nous-mêmes ; car sans un *toi* le *moi* est impossible.

Ainsi nous avons donc une révélation de la nature qui non seulement ordonne, mais contraint tous les hommes de croire et d'accepter par la foi des vérités éternelles (2).

C'est une autre foi qu'enseigne la religion chrétienne ; elle ne l'ordonne pas. Cette foi a pour objet non pas des vérités éternelles, mais la nature finie accidentelle de l'homme. Elle enseigne à l'homme comment il peut faire siennes des qualités lui permettant de faire des progrès dans son existence, d'arriver à une vie plus haute, de s'élancer par là vers une conscience plus haute et, en elle, vers une connaissance plus haute. Celui qui fait sienne cette promesse, qui se met fidèlement en route pour sa réalisation, celui-là a la foi qui donne ici la béatitude. Le maître sublime qui enseigna cette foi,

(1) Par la seule autorité de la raison par laquelle elle pose le principe.

(2) Cf. WIZENMANN : *Résultats (Resultate)*, p. 173 sq.

en qui déjà toutes les promesses étaient réalisées, pouvait donc dire en vérité : « Je suis le chemin, la vérité et la vie ; nul n'arrive au Père que par moi ; celui qui fait sienne la volonté que j'ai en moi apprendra que mon enseignement est vrai et vient de Dieu. »

Voici donc l'esprit de ma religion : l'homme apprend à connaître Dieu par une vie divine ; et il y a une paix de Dieu qui dépasse toute intelligence ; en elle résident la jouissance et l'intuition d'un amour incompréhensible (1).

L'amour est la vie, il est la vie elle-même et seule la qualité de leur amour distingue les natures vivantes. Lui, le Vivant, peut se représenter dans le vivant seul, se donner à connaître au vivant seulement par l'amour suscité. Ainsi une voix crie dans le désert : « Pour écarter la disproportion infinie existant entre l'homme et Dieu, il faut ou bien que l'homme participe à une nature divine ou bien que la divinité, elle aussi, se fasse chair et sang (2). »

La raison tombée dans la misère, la raison devenue spéculative (3), la raison déchuë ne peut ni priser ni tolérer qu'on prise ce chemin pratique. Elle n'a ni main ni pied pour creuser, elle a honte aussi de mendier. Aussi lui faut-il se traîner péniblement ici et là derrière la vérité qui s'en est allée avec l'entendement intuitif, derrière la religion et ses biens, comme font la morale derrière les penchants vertueux disparus, les lois derrière l'esprit public naufragé et les mœurs meilleures,

(1) « De même que Dieu est dans tous, ainsi tout est en lui. Car le divin en nous meut tout. Ce n'est pas la raison elle-même qui est le principe de la raison, mais quelque chose de plus haut ; mais qu'y a-t-il, hormis Dieu, qui dépasserait la connaissance ? La vertu est l'organe de l'âme. Aussi les anciens ont-ils appelé heureux ceux qui, sans avoir été déterminés par leur raison et leur volonté, s'y prirent exactement, car ils avaient en eux un principe plus élevé que l'entendement et la volonté. » ARISTOTE *Éthique à Eudème*, liv. VII, chap. 14. — LEIBNIZ : *Œuvres*, t. II, p. 264.

(2) *Golgotha et Scheblimini*, p. 63. (de HAMANN. N. d. T.)

(3) Il faut lire : devenue seulement entendement.

la pédagogie... Permettez-moi de m'interrompre afin que le flot ne m'enlève pas qui vient au-devant de moi.

Que l'esprit de vérité soit avec vous et avec moi.»

Dusseldorf, 21 avril 1785.

* *
* *

Comme j'avais déjà longtemps fait attendre Mendelssohn, j'envoyai cette fois mon paquet directement à Berlin. Le même soir je partis en voyage et ainsi mon amie ne fut pas mise au courant qui, d'ailleurs, me devait une réponse à deux lettres.

Le 26 mai, je reçus une lettre d'elle où elle me communiquait ce qui suit d'une lettre que Mendelssohn lui avait adressée en apprenant que j'avais dû garder le lit pendant tout le mois de mars : « J'étais justement sur le point de prier notre ami commun de ne point se hâter de répondre à mes remarques. Je suis décidé à faire imprimer, après la foire de Leipzig, la première partie de ma brochure. J'y ai certes surtout affaire avec le panthéisme, mais il n'y est point encore fait mention de notre correspondance. Je me le réserve pour la seconde partie et il y a encore bien le temps. Il faut que Jacobi lise la première partie de mon écrit avant de répondre à mes remarques. Saluez de ma part cet aimable adversaire. »

Il y avait juste un mois que j'avais envoyé ma récente dissertation et plus de trois mois que j'avais promis à Mendelssohn de la lui livrer sans délai. La nouvelle, qui devait me dispenser de cette peine, arrivait donc un peu tard sans que j'aie été moi-même trop prompt.

J'espérais toujours encore une réponse de Mendelssohn. Après l'avoir attendue trois mois en vain, je me résolus peu à peu à prendre moi seul une décision ; je penchais de plus en plus à utiliser les lettres insérées ici et à porter au grand jour cet exposé du spinozisme, ainsi que je le tenais pour utile à cette heure.

Je me mis donc à revoir mes papiers et j'en tirai les brèves propositions suivantes que je posai en termes clairs comme la somme de mes affirmations.

I

Le spinozisme est athéisme (1).

(1) Je suis bien loin de déclarer tous les spinozistes athées. Aussi ne me semble-t-il pas superflu de démontrer que la doctrine bien comprise de Spinoza ne tolère aucune espèce de religion. Une certaine mousse de spinozisme est au contraire très conciliable avec toutes les espèces de superstition et de rêverie et permet de faire les plus belles bulles. L'athée résolu ne doit pas se cacher sous cette mousse ; les autres ne doivent pas s'y tromper eux-mêmes. (Remarque de la première édition.) Cf. appendice IV.

Dans la nouvelle édition de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien que le vénérable Lamoignon de Malesherbes prépara en 1750, à Paris, qu'achèverent en 1782 les efforts réunis de plusieurs savants français et étrangers — elle comporte, en regard du texte, une traduction en français et de savantes remarques critiques ou autres — on trouve à propos du passage connu du début du livre II : « *Mundum et hoc quodcumque nomine alio cælum appellare libuit cujus circumflexu teguntur cuncta numen esse credi par est* » la remarque suivante : « Ceci prouve que Pline n'était point un Athée, comme l'a prétendu le P. Hardouin, mais un Théiste qui, ne concevant rien au delà de Dieu, a cru que Dieu et la matière considérée comme infinie n'étoient qu'une même chose. Appelons donc Pline, non un Athée, mais un *Cosmo-théiste*, c'est-à-dire celui qui croit que l'univers est Dieu. »

Si j'en avais tiré leçon et si, au lieu du mot toujours quelque peu choquant d'athéisme, je m'étais servi de l'expression plus plaisante de cosmo-théiste inventée par notre spirituel voisin, ma première proposition — c'est elle surtout qui a soulevé cette grande colère reprenant toujours feu à nouveau à cause de ce mot lourd — n'aurait probablement pas été attaquée. On m'aurait su gré plutôt d'avoir transplanté en Allemagne, dans notre patrie, l'euphémisme de la remarque française et d'avoir introduit l'affirmation ultérieure que seul est athée qui croit à l'athéisme. Kant s'était, en fait, comporté aussi prudemment en proposant de faire une place neutre entre le théisme et l'athéisme certains et exprès à un troisième dogme indéterminé qui aurait nom déisme au lieu d'athéisme. Je crois que ce philosophe sévère doit prendre garde, comme le sévère Caton (SALLUSTE : *Catilina* LV) à ce que les *vera rerum vocabula* ne se perdent pas pour nous sous des euphémismes illusoires. Où cela se produit, tout discours se corrompt bientôt si bien que, finalement, il ne reste plus en usage un mot vrai, un mot qui soit sensé et fasse réellement comprendre.

II

La philosophie de la cabale, en tant que philosophie,

Suivant l'exemple de Kant, notre excellent TIEDEMANN a pris lui aussi sous sa protection le cosmothéisme sous le nom de spinozisme dans la mesure où il ne veut pas l'entendre appeler brutalement athéisme. Il prétend même que « celui-ci n'extirpe pas entièrement toute religion, mais que la Providence, le gouvernement du monde et la vénération de Dieu peuvent sans inconvénient subsister avec l'unité de la substance de Spinoza. » Cependant, dans la suite, il remarque que « cette vénération de Dieu demeure bien loin derrière la religion du déiste ».

Seulement, sur ce sujet, il entre en contradiction avec lui-même quand il dit, par exemple à propos de Plotin (*Esprit de la philosophie spéculative* (*Geist der speculativen Philosophie*), t. III, p. 327) : « Plotin ne voit pas dans sa théorie que finalement il doit tomber dans le fatalisme aveugle ; en effet une organisation du monde, dont le premier fondement est la nécessité absolue et sans choix, aboutit à une nécessité aveugle ; aussi son système, en apparence plein de piété, n'est pas, en vérité, différent de la nécessité de la nature comme la concevait Straton ou de tout autre déterminisme. Pourquoi vénérer et adorer un Dieu qui devait nécessairement faire ce qu'il fait ? Pourquoi servir un souverain du monde dont l'être le détermine à agir sans choix ni réflexion ? » Ce jugement sur Plotin ne touche-t-il pas, dans une plus large mesure encore, Spinoza ?

En plein accord avec Tiedemann, TENNEMAN s'élève aussi contre la proposition selon laquelle spinozisme est athéisme quoiqu'il dise, à côté, très clairement et très logiquement : « Spinoza enseigne que toutes les choses finies résultent de l'être divin de manière nécessaire, mais non pas selon des idées et des fins ; qu'il n'y a nulle part de causalité libre procédant selon des fins, mais seulement une causalité par des causes naturelles ; c'est pour cela que l'éthique se transforme pour lui en une physique et que de tout son système, dans la mesure où il a solidité et consistance internes, il résulte, avec une stricte conséquence, un fatalisme universel que ses ouvrages philosophiques ultérieurs ont comme but principal de mettre en pleine lumière. » (*Précis d'histoire de la philosophie* (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*), 2^e éd., p. 289-292 ; dans l'ouvrage d'ensemble, t. X, p. 478-480.)

Comme moi-même, ainsi que je l'ai reconnu à plusieurs reprises, je ne nie pas l'existence d'un Dieu uniquement parce que je me sens obligé par mon sentiment moral et par ma conscience la plus profonde et la plus intime de nier l'existence d'un mécanisme naturel unique et universel. je ne puis reconnaître que celui-là croit en un Dieu et l'enseigne dont l'être suprême est le *fatum* aveugle encore que vivant. Le *fatum* anéantit nécessairement Dieu, Dieu le *fatum*. J'en demeure donc à mon jugement : le spinozisme est athéisme.

n'est rien autre que spinozisme non développé ou embrouillé à nouveau (1).

III

La philosophie de Leibniz et Wolff est non moins

(1) Cf. TIEDEMANN : *Esprit de la philosophie spéculative*, t. III, parties 5 et 6 ; t. VI, partie 6 ; BUHLE : *Manuel d'histoire de la philosophie (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie)* IV, 13 ; TENNEMANN, *op. cit.*, t. IX, 2, en particulier p. 133 sq, t. X, 2 et, sur le système métaphysique de Spinoza, p. 462 sq.

Lors de la première et aussi de la seconde édition des *Lettres sur la doctrine de Spinoza* aucun des ouvrages cités n'avait encore paru (le t. III de TIEDEMANN parut seulement en 1793, le t. VI en 1797 ; la 4^e partie de BUHLE seulement en 1799 ; le t. IX de TENNEMANN seulement en 1814, le t. X en 1817). Actuellement il suffit de renvoyer à ces ouvrages pour appuyer la proposition ci-dessus et pour rendre superflue une plus ample démonstration. Il me faut seulement rappeler encore ici, de manière particulière, le traité très remarquable, malheureusement inachevé de ce penseur profond qu'est KRAUS *Sur le panthéisme (Ueber den Pantheismus)* : on y trouve en effet l'expression la plus vigoureuse de ce qui m'amena à poser, il y a 35 ans, la seconde proposition énoncée plus haut ; Kraus parle de « la hardiesse et de la nouveauté avec lesquelles, en ces temps, l'hyperphysique du panthéisme influença plus vigoureusement que jamais la curiosité aventureuse des contemporains et transfigura la chimère de Spinoza au point d'en faire la divinité en chair et en os », du « protée en chair et en os qui doit enfermer en son être intime je ne sais quels secrets, mais qu'il ne faut aller chercher dans un élément chatoyant et vacillant et qui, même s'il se laisse surprendre une fois dans son sommeil, sait, dès qu'on veut le saisir et le forcer à parler, rendre vaine toute prise en usant de transformations infinies et se moque de notre désir d'investigation ».

Mais, estimait Kraus, « le panthéisme est né au bord du Gange comme au bord du Rhin, à l'époque de Xénophane comme à celle de Spinoza, parmi les bramines et les lamas, les cabalistes et les mystiques, les théologiens et les philosophes, bref, il est né partout et en tous temps et dans toutes sortes de têtes ; voilà qui l'atteste comme un véritable produit naturel de l'esprit humain ; on peut donc en supposer l'origine dans les faits les plus généraux comme dans les lois les plus simples de la pensée ». Kraus se proposa, en commençant son traité, de rechercher là cette origine et ainsi de la maîtriser. Cf. *Écrits philosophiques posthumes (Nachgelassene philosophische Schriften)* de Christian Jacob KRAUS avec une préface et des traités en appendice de J.-F. HERBART.

Cf. appendices IV et V.

fataliste que celle de Spinoza et ramène le chercheur assidu aux principes de cette dernière (1).

IV

La voie de la démonstration aboutit chaque fois au fatalisme (2).

V

Nous ne pouvons démontrer en progressant par propositions identiques que des similitudes (des accords, des vérités conditionnellement nécessaires). Toute démonstration présuppose quelque chose de déjà démontré dont le principe est la révélation.

VI

L'élément de toute connaissance et de toute activité humaines est la foi.

* * *

Un de mes amis m'avait parlé, dans une lettre du début juillet, de l'ouvrage qui occupait Mendelssohn et m'en avait donné le titre : *Méditations matinales sur Dieu et la Création* ou *De l'existence et des qualités de Dieu* (*Morgengedanken über Gott und Schöpfung, oder Ueber das Dasein und die Eigenschaften Gottes*).

Cet ami (3) me fit part alors de la nouvelle que les

(1) Cf. KANT : *Critique de la raison pratique*, p. 169-183 et les passages de la *Critique de la raison pure* auxquels il est renvoyé là. La preuve administrée par Kant est générale et, quoique, dans la *Critique de la raison pratique*, elle soit administrée en vue des principes particuliers de Kant, elle ne procède cependant pas d'eux. Il en va de même de l'*Éclaircissement* (*Erläuterung*) de REHBERG (*Deutscher Merkur*, 1788, n° 9) auquel je renvoie uniquement dans la mesure où il se rapporte à ma proposition. J'en appelle à ces hommes seulement à cause de la manière dont on s'est déclaré contre ma proposition. Car ceux pour qui les démonstrations administrées de manière si variée dans mon ouvrage ne sont pas évidentes, celles de Kant et de Rehberg ne les convaincront pas davantage.

(2) Cf. appendice VII.

(3) Feu HAMANN, de Königsberg.

Méditations matinales de Mendelssohn avaient, on lui en avait donné l'assurance, déjà quitté les presses.

Peu après je reçus de Mendelssohn la lettre suivante ouverte dans une enveloppe, d'autre part vide, de notre amie commune.

Berlin, 21 juillet 1785.

« Pardonnez-moi, très cher Monsieur Jacobi, de ne pas répondre encore à vos deux importants exposés, celui en français à Hemsterhuis, celui en allemand à moi. Émilie et Reimarus me sont témoins qu'autant que le permettait ma faiblesse, je n'ai point été oisif dans notre dîliérend ; et si Reimarus, lui, ne rejette pas entièrement mon travail, le prochain catalogue de la foire vous confirmera leur témoignage. Certes, je ne compte vous convertir à mon opinion par cet écrit. Je peux d'autant moins m'en flatter que je dois m'avouer à moi-même que bien des passages dans vos exposés comme dans les écrits de Spinoza lui-même me sont demeurés complètement incompréhensibles. Mais, dans l'écrit qui doit être très prochainement soumis à votre jugement, j'espère établir le *status controversiæ* et par là commencer la discussion comme il convient. Il apparaîtra du moins à quoi il tient que tant de choses me paraissent absolument incompréhensibles et pourquoi, plus vous vous efforcez de me fournir d'éclaircissements, plus elles se soustraient toujours à mes regards.

Et encore une demande. Je suis un mauvais archiviste et j'ai perdu parmi des papiers la copie de mes remarques que je sais avoir conservée quelque part. Je la cherche en vain depuis quelques semaines et chercher des papiers perdus est un travail bien peu réjouissant. Peut-être l'avez-vous sous la main et pouvez-vous m'en faire parvenir une copie sans difficulté. Vous m'obligeriez fort par là, car j'ai le propos de m'approcher maintenant de la matière de notre discussion et, pour cela, de relire

une fois encore vos deux exposés avec toute l'attention et toute la contention d'esprit possibles. Mais les remarques me sont nécessaires auxquelles répond votre lettre. Portez-vous bien, très cher, et aimez-moi.»

MOSES MENDELSSOHN.

Une copie des remarques que j'avais en réserve me permit de répondre sur le champ à Mendelssohn et de satisfaire son désir.

Il n'était plus besoin de réfléchir pour savoir ce que je devais faire. Mendelssohn avait modifié son projet de me communiquer son œuvre en manuscrit et l'avait donnée brusquement à l'imprimeur ; le titre de cette œuvre était venu à ma connaissance seulement par des bruits et ce qu'il y avait de certain à ce sujet, je devais l'apprendre seulement par le catalogue de la foire ; Mendelssohn avait maintenant décidé d'établir, précisément dans cet écrit, le *status controversiæ* ; dès lors, si grande que fût et demeure ma confiance dans l'honnêteté et dans les nobles sentiments de mon adversaire, je ne pouvais cependant pas lui laisser, à lui seul, unilatéralement le soin de « commencer la discussion comme il convient et de montrer publiquement à quoi il tient que tant de choses (dans mes exposés) lui soient absolument incompréhensibles et se soustraient toujours plus à ses regards, plus je me suis efforcé de lui fournir d'éclaircissements. »

Je pouvais encore moins permettre que fût établi un *status controversiæ* là où me reviendrait en quelque manière le rôle d'*advocatus diaboli*, si on ne faisait pas connaître en même temps dans son intégrité l'occasion de la discussion qui allait commencer. Il était très important pour moi que l'on apprît exactement en quel sens j'avais pris le parti de Spinoza et que l'on sût qu'il était question uniquement de philosophie spéculative contre philosophie spéculative ou, plus exactement, de

métaphysique pure contre métaphysique pure. Et cela au sens propre et non courant : *in fugam vacui*.



J'en reviens aux propositions posées plus haut ; je dois encore remarquer à leur propos que je n'ai point du tout l'intention de les afficher comme des thèses et de les défendre contre toute attaque. Même dans le royaume de la vérité la guerre rapporte peu ; l'application probe de chacun en son domaine et un libre et loyal échange seraient, ici aussi, ce qu'il y a de plus nécessaire et de mieux. Pourquoi cette ardeur méchante contre un défaut de connaissance ? Au lieu de l'exposer et de le railler, ce défaut qui t'irrite, porte-lui remède, donne-lui quelque chose ! C'est en lui donnant quelque chose que tu te montreras comme celui qui a plus et que tu convaincras par ta démonstration celui qui est démuné. La vérité est clarté et se rapporte partout à la réalité, aux *facta*. De même qu'il est impossible que des objets deviennent, par quelque artifice, visibles pour un aveugle aussi longtemps qu'il est aveugle, de même il est également impossible qu'un voyant, à la lumière, ne les perçoive pas et ne les distingue pas de soi. Mais nous exigeons de l'erreur, comme si elle était la vérité, qu'elle se voie, se reconnaisse elle-même et nous en avons peur comme si elle était aussi forte que la vérité. Est-ce que les ténèbres peuvent pénétrer dans la lumière et éteindre ses rayons ? Mais la lumière, elle, pénètre dans les ténèbres et les manifeste en les éclairant pour une part. Et de même que, seul, le soleil amène le jour, de même, seul, le coucher du soleil amène la nuit.

Certes, chacun peut rendre aussi obscure que la nuit sa propre habitation si étroite, et il le peut même à midi. Il peut ensuite apporter aussi de la clarté dans

son étroite obscurité, mais ce n'est point là cette clarté qui vient du ciel. Cette flamme misérable, un hasard, la main peut-être qui devait veiller sur elle va la tuer. Et même si, fugitive, elle a quelque durée, il est certain qu'à la longue elle fatigue cependant les yeux.

Là où le sol pourri s'étend sur de vastes régions, les vapeurs pesantes et froides qui en montent empêchent le soleil de percer, si bien que le sol devient de plus en plus mauvais et que les nuages troubles et empoisonnés augmentent. Des feux artificiels, de lourds projectiles peuvent bien ici ou là fractionner pour un instant ces nuages, cette brume et en changer la forme, mais ils ne peuvent les dissiper, les anéantir. Mais s'il se produit une amélioration du sol, alors ils disparaissent d'eux-mêmes.



Le présent écrit doit avoir pour suite des entretiens où je mènerai à bonne fin bien des choses qui sont demeurées inachevées ici et où, surtout, je développerai davantage mes propres principes et les confronterai de diverses manières (1). Je conserverai mon grand thème, ces mots de Pascal : « La nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les Dogmatistes. Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme (2). » Ainsi je prétends et je continuerai de prétendre ce qui suit : nous ne nous créons et ne nous instruisons pas nous-mêmes ; nous ne sommes nullement *a priori* et nous ne pouvons

1. Je tiens cette promesse pour réalisée par l'*Entretien sur l'idéalisme et le réalisme* et la présente édition, et surtout par les écrits rassemblés au t. III et l'introduction du t. II.

(2) PASCAL : *Pensées*, art. XXI.

rien savoir et faire purement et complètement *a priori*, rien apprendre sans expérience (1). Nous nous trouvons placés sur cette terre et là notre connaissance se développe comme nos actes, notre intelligence de toutes les choses qui s'y rapportent comme notre qualité morale. Tels instincts, tel esprit et tel esprit, tels instincts. L'homme ne peut se faire sage, vertueux, pieux avec ses syllogismes ; il faut qu'il soit porté si haut par un mouvement et qu'il se mette en mouvement ; il faut qu'il soit organisé et s'organise (2). Jusqu'à présent aucune philosophie n'a pu modifier cette puissante économie. Il serait temps que l'on commençât à s'y soumettre de bonne grâce et que l'on renonçât à vouloir inventer des lunettes avec lesquelles on pourrait voir sans les yeux et même mieux qu'avec les yeux !

*
* *

Lorsque Spartias et Bulis quittèrent volontairement

1. Même les mathématiques doivent postuler que la ligne droite est limitée et prolongée arbitrairement et que le cercle a toute grandeur avant de pouvoir passer à leurs démonstrations. La ligne, le point et la surface sont abstraits du corps (cf. SIMSON : *Euklid.* n° 1) ; elles en présupposent donc la représentation comme aussi la représentation du mouvement sans lequel on ne peut concevoir la construction du cercle, ni d'aucune figure. Il va de soi qu'ensuite il n'est plus besoin d'aucune expérience pour former des propositions seulement identiques, car l'identité, saisie dans sa pureté, est une idée entièrement subjective. A l'objet hors de l'entendement ne peut revenir l'épithète *le même*, mais cet objet est substantiellement seulement celui qu'il est. Que des propositions identiques doivent impliquer une universalité et une nécessité absolues est aussi clair que leur indépendance par rapport à l'expérience. Dans ce domaine la *splendida miseria* de notre faculté de connaître apparaît particulièrement dans l'abstraction et le langage ; elle a produit une foule de confusions et d'incompréhensions dont on comprend pleinement la possibilité si on va au fond des fonctions du langage dans nos raisonnements. Sur ce point je me suis un peu plus étendu dans l'appendice VII et ici et là dans cet ouvrage. Mais ce sujet demande à être traité à part à fond.

(2) Cf. appendice VIII.

Sparte pour aller à Suse comme à leur mort, ils arrivèrent chez Hydarnes, un Perse, qui gouvernait les peuples habitant en Asie, au bord de la mer. Celui-ci leur offrit des cadeaux, les accueillit et voulut les convaincre de devenir les amis de son roi et aussi grands et heureux que lui-même. « Ton conseil, dirent ces hommes, est bon selon ton expérience, mais non selon la nôtre. Si tu avais goûté le bonheur dont nous jouissons, tu nous conseillerais de donner pour lui nos biens et notre sang (1). »

Sans aucun doute Hydarnes se rit de ces rêveurs et qui de nos contemporains ne se rira pas d'eux avec lui ? Mais à supposer que, Hydarnes et nous, nous ayons tort et que ces Spartiates ne soient pas des rêveurs, ne devaient-ils pas être en possession d'une vérité qui nous manque et ne cesserions-nous pas de nous rire d'eux si nous apercevions cette vérité ?

Spartias et Bulis ne dirent point à Hydarnes qu'il était un fou, un homme d'esprit faible : ils reconnurent au contraire qu'il était sage, pénétrant et bon à sa manière. Ils ne cherchèrent pas non plus à lui inculquer la vérité ; au contraire ils expliquèrent comment cela ne pouvait se faire.

Ils ne furent pas beaucoup plus nets auprès de Xerxès lui-même devant qui ils ne voulurent pas se prosterner et qui ne les fit point tuer, mais voulut aussi les convaincre de devenir ses amis et aussi heureux que lui-même. « Comment, dirent ces hommes, pourrions-nous vivre ici en abandonnant notre pays, nos lois et de tels hommes que, pour mourir pour eux, nous avons volontairement entrepris un si lointain voyage (2). »

Spartias et Bulis étaient peut-être bien moins habiles que les Perses à raisonner et conclure. Aussi bien n'en

(1) HÉRODOTE : *Histoire* VII, 129.

(2) PLUTARQUE : *Diets notables des Lacédémoniens*, trad. Amyot, Paris, 1574.

appelèrent-ils pas à leur entendement, à leur fin jugement, mais seulement à certaines choses et à leur penchant pour ces choses. Ils ne se vantèrent point de leur vertu ; ils avouèrent seulement la tendance de leurs cœurs, leur affection. Ils n'avaient point de philosophie ou leur philosophie n'était qu'histoire.

Et une philosophie vivante peut-elle jamais être autre chose qu'histoire ? Tels objets, telles représentations ; telles représentations, tels penchants et passions ; tels penchants et passions, tels actes ; tels actes, tels principes et telle connaissance dans son ensemble. Qu'est-ce qui a procuré à la doctrine d'un Helvétius, d'un Diderot un accueil si rapide et si universel ? Rien autre que le fait que cette doctrine rassemblait réellement en soi la vérité du siècle. Ce qu'ils disaient venait du cœur et devait aller au cœur : « Pourquoi, dit Épicète, les idiots vous ont-ils en leur puissance et vous mènent-ils comme ils veulent ? Pourquoi sont-ils plus forts que vous ? Parce que, si misérable et vil que soit leur bavardage, ils parlent cependant toujours selon leurs véritables idées et principes ; chez vous, au contraire, les belles choses que vous présentez viennent seulement des lèvres ; c'est pour cela que vos discours n'ont ni force ni vie et, quand on entend vos avertissements, c'en est à bâiller, et pareillement pour votre pauvre vertu dont vos bavardages nous entretennent en long et en large. Voilà pourquoi les idiots deviennent vos maîtres. Car ce qui vient du cœur et ce que l'on caresse comme un principe, a toujours une force insurmontable. Mais vos notes d'école fondent chaque jour comme cire au soleil (1). »

La philosophie ne peut créer sa matière ; celle-ci réside toujours dans l'histoire présente ou passée. La philosophie qui part de l'histoire passée n'est que

(1) ÉPICTÈTE : *Discours (Reden)*, t. III, discours 16, trad. J.-G. Schulthess.

mauvaise si celle-ci contient des expériences que nous ne pouvons répéter. Nous ne prononçons de jugements méritant la confiance que sur ce que nous avons sous les yeux. Ce qui est sous les yeux d'un siècle, il peut l'observer, l'analyser, en comparer les parties, l'ordonner, le ramener aux principes les plus simples, il peut faire que l'exactitude de ces principes soit toujours plus nette et plus apparente, leur force toujours plus effective. Et de cette manière tout siècle possède et sa propre vérité, dont le contenu est comme le contenu des expériences, et sa propre philosophie vivante, qui représente la manière d'agir dominante de ce siècle dans sa marche en avant.

Si tout cela est vrai, il en résulte que l'on ne doit pas tant déduire les actes des hommes de leur philosophie que leur philosophie de leurs actes, que leur histoire ne naît point de leur manière de penser, mais leur manière de penser de leur histoire. On se tromperait, par exemple, si on expliquait les mœurs corrompues des Romains, à l'époque de la décadence de la République, par l'irréligion qui faisait alors irruption, car c'est au contraire dans la corruption des mœurs qu'il faudrait chercher la source de cette irréligion. De même, l'indiscipline et la débauche effrénée des contemporains d'un Ovide ou d'un Pétrone, d'un Catulle ou d'un Martial ne doivent pas être portées au compte de ces poètes, mais ces poètes doivent l'être au compte de cette indiscipline et de cette débauche effrénée. Ce disant, je ne conteste pas du tout le fait que des poètes et des philosophes soutiennent avec force l'esprit de leur temps s'ils en sont eux-mêmes pénétrés. Ce sont les hommes qui font l'histoire de l'humanité ; l'un contribue plus, l'autre moins à son progrès,

Si donc la philosophie, la manière de penser d'un siècle doit être corrigée, il faut aussi d'abord corriger son histoire, sa manière d'agir, de vivre, ce qui ne peut se faire vite. Plusieurs l'ont vu et des hommes respectables

en sont venus à penser que, puisqu'ils ne pouvaient venir à bout de nous, les vieux, ils devaient revendiquer nos enfants et former avec eux une génération nouvelle meilleure. L'affaire n'était point aisée et elle présentait en outre cette difficulté particulière que nous, les pères, nous ne pouvions permettre que l'on montrât à nos enfants une voie autre que celle que nous tenions pour la meilleure. Les plus malins durent promettre — et par là appâter — et affirmer fort sérieusement que nos enfants seuls devaient recevoir une éducation très pratique en vue des besoins du temps, c'est-à-dire en termes différents, mais plus propres, selon l'esprit et le goût du siècle. Mais si l'esprit et le goût du siècle sont portés seulement au bien-être et aux moyens de l'acquérir, richesse, préséance, puissance et si on ne peut poursuivre ces objets de toute son âme sans tellement acculer les meilleures qualités de la nature humaine qu'on ne les aperçoive plus, cette éducation pratique aboutirait, organisée de manière vraiment rationnelle, à ce que nos descendants devinssent très habiles à devenir toujours pires et, ainsi, au lieu d'une paix de Dieu, qui n'est qu'une chimère, ce serait une véritable paix du diable qui, on peut le penser, s'instituerait, ou du moins c'en serait les préliminaires.

Mais ce sont là des expressions qui nous indignent cependant. Nous voulons loyauté, patriotisme, amour du prochain, crainte de Dieu et quoi encore ? Mais avant tout bien-être et habileté parfaite au service de la vanité ; nous voulons devenir riches sans tomber dans la tentation et les embûches ; bref, nous voulons faire mentir le proverbe qui dit que personne ne peut servir deux maîtres à la fois ou que votre cœur sera là où est votre trésor.

Si la conviction s'est de tout temps imposée à toutes les nations que la religion est le seul moyen de porter secours à la misérable nature humaine, si tous les sages ont été unanimes à enseigner qu'une connaissance qui a

pour objet seulement des choses terrestres n'est point digne de ce nom, si tous disent que l'on ne peut arriver à la connaissance du supra-terrestre que par des sentiments supra-terrestres, que Dieu se manifeste aux cœurs et se cache à ceux qui le cherchent seulement avec l'entendement, que les lois de Dieu sont des ailes permettant à l'âme de s'élancer vers lui, qu'y a-t-il d'étonnant à ce que là où décline la nature humaine, décline aussi la connaissance de Dieu pour disparaître peu à peu entièrement dans l'animal, qu'au contraire là où cette nature s'élève, l'amour créateur devienne toujours plus sensible et qu'il devienne impossible que l'homme doute de l'existence de Dieu qui le pénètre, que c'est sans comparaison plus impossible que le fait qu'un sujet terrestre doute de la réalité de son souverain, encore qu'il ne l'ait jamais vu et n'ait jamais approché sa lointaine résidence.

De la jouissance de la vertu naît l'idée d'un être vertueux, de la jouissance de la liberté l'idée d'un être libre, de la jouissance de la vie l'idée d'un être vivant, de la jouissance du divin l'idée d'un être semblable à Dieu, de Dieu.

De même que la philosophie vivante ou la manière de penser d'un peuple résulte de son histoire ou de sa manière de vivre, de même son histoire ou sa manière de vivre résulte de son origine, des institutions et des lois qui sont nées ainsi.

Toute histoire, dans sa marche en avant, aboutit à l'enseignement et aux lois, et toute la culture humaine date d'eux, non point de lois rationnelles ou d'émouvants avertissements, mais de préceptes, de tableaux, de modèles, de disciplines, de secours, de conseils, d'actes, de services et d'ordres.

Si les premiers hommes sortirent comme des champignons de la terre ou comme des vers de la boue — sans *foramen ovale* et sans cordon ombilical — de loin pas

plus parfaits qu'ils ne naissent maintenant de leur mère, il fallut que quelque chose s'occupât d'eux. Le hasard ? Ou quoi ?

Tous disent unanimement qu'un Dieu s'est occupé d'eux et encore avant qu'ils ne fussent.

Toutes les constitutions partent d'un être supérieur ; toutes furent théocratiques à leur origine. Ce dont l'homme, comme la société, a tout d'abord le plus nécessairement besoin, c'est d'un Dieu.

La complète soumission à une autorité supérieure, l'obéissance stricte, sacrée, tel a été l'esprit de toute époque qui produisit, en foule, de grandes actions, de grands sentiments, de grands hommes. Le temple le plus sacré des Spartiates était consacré à la crainte.

Là où la foi ferme en une autorité supérieure se relâcha, où une présomption personnelle prit le dessus, là déclina toute vertu, là perça le vice, là se corrompirent esprit, imagination et entendement.

Et cette foi ne s'est relâchée chez nul peuple qu'il ne se soit auparavant laissé tourner la tête par la passion qui n'a pas de loi et enchaîne l'esprit, si bien que chacun alors cueillit les fruits de l'arbre de la connaissance et sut lui-même ce qui était bien et ce qui était mal.

Regarde tes enfants ou les enfants de ton ami. Ils obéissent à l'autorité sans comprendre l'esprit de leur père. S'ils sont rétifs et n'obéissent pas, jamais ils ne découvriront cet esprit, jamais ils ne comprendront vraiment le père même. S'ils sont dociles, l'esprit de leur père, sa vie intérieure passent peu à peu en eux ; leur entendement s'éveille ; ils connaissent le père. Nulle pédagogie, nul enseignement ne purent amener là avant que de la vie même naquît la connaissance vivante. Partout en l'homme, l'entendement vient seulement après coup. La discipline doit préparer l'enseignement, l'obéissance, la connaissance.

Plus un commandement est vaste, plus il va profond, plus il est sublime, plus il se rapporte à la nature intime

de l'homme et à sa correction, à l'entendement, à la volonté, à la vertu et à la connaissance, moins l'homme peut, avant de le suivre, voir son excellence intime, moins sa raison est capable de l'approuver, plus il a besoin d'autorité et de foi.

« L'homme épie l'argent et l'or, tire de la terre les minerais et met la nuit au grand jour ; où trouve-t-il la sagesse ? où est l'entendement ? elle n'est point au pays des vivants ; l'abîme dit : « Elle n'est point en moi » ; et le grondement de la mer reedit en un écho : « Point en moi ! » D'où vient donc la sagesse ? Où réside l'entendement ? Célés aux yeux des vivants, cachés aux oiseaux du ciel ! L'enfer et la mort répondent : « De loin nous entendîmes leur bruit confus. Dieu montre la voie à la sagesse et sait où elle réside. Il voit les confins de la terre, il voit ce qui est sous les cieux ; et, lorsqu'il pesa le vent, mesura la mer, lorsqu'il donna ses lois à la pluie et leur voie au tonnerre et aux éclairs, il la vit et la dénombra et l'approfondit et la fixa et dit à l'homme : « Pour toi la crainte du Seigneur est la sagesse et éviter le mal, ton intelligence. »

Mais quel est le Seigneur dont la crainte est la sagesse et dont les commandements produisent la lumière et la vie ? Est-ce le premier venu et avons-nous seulement le droit de tâtonner en aveugles à sa recherche ?

En aveugle, si tu es aveugle. Mais l'es-tu en fait ? Et qu'est-ce qui t'a dépouillé de toute lumière ?

Je ne veux point pénétrer en toi et t'arracher des aveux. Mais écoute une proposition et vois si elle te plaît.

Tu sers ou tu veux servir quelque invisible : mettons que ce soit l'honneur.

Qui rend hommage à l'honneur, prête serment à l'autel du Dieu inconnu. Il promet d'obéir à un être qui pénètre au fond de nous : car servir l'honneur, c'est être ce que l'on paraît, c'est ne pas enfreindre volon-

tairement ou secrètement de loi acceptée, bref, c'est une parole inviolable ; c'est la vérité.

Va donc et obéis fidèlement à ton Dieu inconnu. Parais partout ce que tu es et sois partout ce que tu parais. Mais prends garde que ne se glisse quelque sournoiserie, car ton Dieu voit en toi ; c'est là son être, sa force. Et s'il ne te fait pas connaître bientôt son nom, si tu n'apprends pas bientôt qui est le Seigneur dont la crainte est sagesse et dont les commandements donnent lumière et vie, appelle-moi devant le monde entier un menteur, un fou, un songe-creux ou comme tu voudras.

« Nous avons un ami en nous, un sanctuaire délicat en notre âme où la voix et le propos de Dieu retentissent longuement très purs et très clairs. Les anciens l'appelaient le démon, le bon génie de l'homme ; ils lui rendaient hommage avec beaucoup de juvénile amour et lui obéissaient avec beaucoup de respect. Christ le comprend dans cet œil clair qui est la lumière de la vie et rend lumineux tout le corps. David le demande dans sa prière comme le bon et joyeux esprit de vie qui doit le conduire par le vrai chemin tout uni, etc... Appelons-le en nous conscience, sens interne, raison, logos ou comme nous voulons ; peu importe, il parle haut et clair, surtout dans la jeunesse avant que les voix sauvages du dehors ou du dedans, le grondement de la passion, le bavardage d'une raison sophistique l'aient peu à peu fait taire ou troublé. Malheur à l'homme en qui il se tut ou se troubla ! malheur en particulier à l'adolescent et à l'enfant ! Peu à peu, il sera sans Dieu dans le monde, il va comme une brebis égarée à l'aventure, privé de sens moral, ne sentant pas en lui et chez les autres le Θεῖον dans une chose de la vie. Il n'y a de Dieu et de providence dans l'individuel et l'universel qu'autant que tous deux sont connus de manière vivante. Plus, sans rêverie ni froide indifférence, nous voyons de manière active comment et en vue de quoi il agit avec nous,

plus il est à nous, à nous seuls. Laisse le bavard ou le sceptique dire là-contre ce qu'il veut : l'expérience dépasse les bavardages et les doutes (1). »

Répétons-le, l'entendement de l'homme n'a pas sa vie, sa lumière en soi et la volonté ne se développe pas par lui. Au contraire, l'entendement de l'homme se développe par sa volonté qui est une étincelle de la pure lumière éternelle et une force de la toute-puissance. Qui va avec cette lumière, qui agit par cette force, se purifie, marche de clarté en clarté, apprend son origine et sa destination.

Que tout ce qui arrive, toute modification et tout mouvement doivent provenir d'une volonté, que la force nécessaire doive avoir son origine dans une volonté, c'est une révélation universelle ou un mensonge de la nature. Si jamais le proverbe *vox populi vox Dei* est juste, c'est bien ici. Et ainsi le sauvage sans culture se trompe moins que le présomptueux instruit. Car pour fréquente que soit la confusion faite par le sauvage de ce qui est extérieur et de ce qui est intérieur, de la forme et de la chose, de l'apparence et de la réalité, il a du moins une notion des deux et ne se trompe pas dans la chose même. Par contre, le raisonneur présomptueux qui ne connaît que ce qui est extérieur, qui tient l'apparence pour la chose et la chose pour l'apparence, se trompe dans la chose même,

Je ne connais point la nature de la volonté, d'une cause se déterminant soi-même, leur possibilité interne et leurs lois. Car je ne suis pas par moi-même. Mais je sens une telle force comme la vie la plus profonde de mon existence ; je pressens par elle mon origine et, en en usant, j'apprends ce que la chair et le sang seuls ne purent me révéler. Dans la nature et dans l'Écriture je trouve tout rapporté à cet usage ; toutes les

(1) HERDER : *Lettres sur l'étude de la théologie (Briefe, das Studium der betreffend)*, III^e partie, p. 89 sq.

promesses et toutes les menaces se rattachent à lui, à la purification et à la souillure du cœur. En outre, l'expérience et l'histoire m'enseignent que l'activité de l'homme dépend bien moins de sa pensée que sa pensée de son activité ; que ses idées se règlent sur ses actes et, en certain sens, les reproduisent seulement ; donc que la voie de la connaissance est une voie mystérieuse et non une voie mécanique, une voie de syllogisme.

Dieu parla et quelque chose fut et tout fut bien. « Cet acte de notre raison, dit le respectable Jerusalem, ne pouvait être rendu plus vrai et plus compréhensible. Car c'est là le seul fondement où la raison trouve son apaisement : le Tout-Puissant voulut et cela fut. En même temps, c'est ici la limite de toute philosophie, la limite où Newton lui-même s'arrêta plein de respect ; le philosophe, à qui il semble trop mesquin de s'arrêter à cette volonté divine, qui ose avancer au delà, dans l'infini, de cause en cause et édifier lui-même des mondes, se perdra dans des ténèbres éternelles et il finira par y perdre le Créateur lui-même. »

Voilà la splendeur du Seigneur, la face de Dieu vers quoi un œil mortel ne peut lever un regard. Mais dans sa bonté il descend vers nous ; dans sa grâce, l'Éternel devient présent à l'homme et il parle avec lui, — avec celui à qui il donna, de sa bouche, le souffle de vie, — par les sentiments de sa propre vie, de sa propre béatitude. Oh ! Que ne suis-je assez fort et assez rapide pour franchir en courant le chemin unique, le chemin splendide de l'amour de Dieu, de la béatitude de Dieu !

*
* * *

Permetts-moi en conclusion, au risque d'être appelé un des tiens et traité d'homme fidèle, permets-moi,

insensé Lavater, de sceller et de consacrer mon œuvre par une parole de tes lèvres pieuses et loyales :

« Je suis venu dans le monde pour rendre témoignage
« à la vérité. Voilà une grande vocation, homme, seule
« créature terrestre capable de la vérité. créature royale.
« Tout mortel voit une partie de la vérité, source de joie
« pour tout, et la voit d'une manière particulière, comme
« nul autre mortel ne peut la voir. A chacun, l'univers
« apparaît à travers un medium qui lui est propre.
« C'est penser et agir en roi que de témoigner comment.
« à notre point de vue, les choses nous apparaissent.
« Voilà la vocation et la dignité humaines. C'est par ce
« loyal témoignage que tu agiras le plus sur l'humanité.
« que tu gagneras avec le plus de force ceux qui te
« ressemblent le plus et les réuniras entre eux ; c'est
« ainsi aussi que tu sépareras et éloigneras avec le plus
« de force ceux qui te ressemblent le moins et les réu-
« niras entre eux contre toi et contre tous ceux de
« ton espèce ; c'est par là que tu aideras avec force au
« grand but méconnu, le premier et le dernier, de la
« création et de la Providence : réunir le plus possible
« tout ce qui peut être réuni...

« Celui qui voit tout comme tout se présente à lui,
« ne veut rien voir autrement que cela se présente à lui ;
« celui qui laisse librement agir sur lui la vérité, tout
« ce qui se montre de bien à lui, sans agir là contre
« ni tout haut ni tout bas, ni publiquement ni secrète-
« ment, ni immédiatement ni médiatement ; celui qui
« se comporte seulement passivement à l'égard de la
« vérité, ne s'oppose à elle ni par défensive ni par
« offensive ; celui qui ne veut rien que ce qu'elle veut,
« elle, la vraie nature des choses et son rapport à nous,
« elle, la raison de toute raison qui éclaire tout ; celui
« qui ne décide pas par caprice, égoïsme, précipitation,
« paresse, ambition, servilité qu'il ne l'ait entendue ;
« celui qui ne juge pas avant une réflexion mûrie,
« calme, sans passion et qui, même quand il a jugé,

« prête à toute remontrance une oreille attentive, un cœur
« docile ; celui qui se réjouit de la vérité, peu importe où,
« quand, comment, chez qui et par qui il la trouve,
« et qui ne se laisse point toucher par l'erreur dans la
« bouche de son meilleur ami ; celui qui relève la vérité,
« les bras ouverts, sur les lèvres de son ennemi mortel
« et la serre sur son cœur ; celui qui partout estime
« la conviction, n'agit, ne juge, ne parle jamais contre
« sa conviction, jamais sans conviction : celui-là est
« l'homme intègre et probe, l'honneur de l'humanité.
« Il est de la vérité. Christ l'appellerait fils de la vérité. »

APPENDICES AUX

LETTRES SUR LA DOCTRINE DE SPINOZA

Tra le specie della philosophia, quella è la meglor, che più comoda et altamente effettua la perfettion dell'intelletto humano et è più corrisponente alla verità della natura, et quanto sia possibile coperatori di quella, ò divinando (dico per ordine naturale et ragione di vicissitudine, non per animale istinto come fanno le bestie et què che gli son simili, non per inspiratione di buoni ò mali demoni, come fanno i profeti, non per melancolico entusiasmo) ò ordinando leggi et riformando costumi, ò medicando, ò pur conoscendo et vivendo una vita più beata et più divina.

Giordano BRUNO. *De la causa, principio et uno*,
p. 78.

APPENDICE I

Extrait de Giordano Bruno de Nola DE LA CAUSE, DU PRINCIPE & DE L'UN

I

De la cause.

Différence et ressemblance avec le principe.

Identité des causes efficiente, formelle et idéale.

Tout ce qui n'est pas principe premier et cause première a un principe et une cause.

Pour indéniable que soit cette proposition et pour grande que soit la perspective offerte par elle de connaître causes et principes, il est certain cependant que nous sommes à peine capables d'approfondir la cause et le principe les plus proches des effets que nous percevons et que nous y découvrons, seulement avec une peine extrême, un peu de ce que l'on pourrait appeler la trace de la cause et du principe premiers.

Savons-nous seulement ce que nous entendons par cause première, principe premier ? Que voulons-nous dire par ces deux appellations ? Ont-elles, au fond, une signification identique ou une signification différente ? Et, dans ce dernier cas, en quoi réside la différence ?

Il appert bientôt qu'il y a réellement une différence quoique l'on confonde fréquemment les deux expres-

sions. Le principe est le fondement intérieur d'une chose, la source de son existence possible, la cause de son fondement extérieur, la source de son existence réelle actuelle. Le principe demeure dans l'effet et conserve la chose dans son être. On dit en ce sens que la matière et la forme s'unissent et s'appuient réciproquement. La cause, au contraire, est en dehors de l'effet et détermine l'existence extérieure des choses à qui elle est comme l'instrument à l'ouvrage, le moyen au but.

Après avoir fixé la différence entre cause et principe, il nous faut chercher à préciser davantage ces idées mêmes.

Qu'entendons-nous par cause première efficiente, par cause formelle liée indissolublement à elle et enfin par cause finale qui met en mouvement la cause efficiente ?

En ce qui concerne la cause efficiente, je n'ai de notion d'aucun autre être universellement et réellement, c'est-à-dire physiquement actif sauf de cet entendement universel, force première et principe de l'âme du monde qui se fait connaître comme la forme universelle de l'univers. Tout est rempli par cette force ; elle éclaire l'univers, montre à la nature comment elle doit organiser ses œuvres et est à la production des choses naturelles comme la force pensante de l'homme à la production des idées. Les pythagoriciens appelaient cet entendement universel le moteur du tout ; les platoniciens, en un sens tout analogue, l'architecte du monde ; les mages la semence de toutes les semences, car elle féconde la matière de l'infinité de ses formes. Orphée l'appelait l'œil du monde, car son regard pénètre tout pour impartir aux choses du dedans et du dehors mesure et comportement ; Empédocle le nommait le séparateur, car il ne se lasse point de distinguer les formes confuses dans le sein de la matière et d'éveiller de la mort une vie nouvelle. Pour Plotin, il était le père et le procréateur, car il répand les semences sur le champ de la nature

et finalement toutes les formes sortent immédiatement de sa main. A moi, il apparaît comme un artiste qui travaille au dedans, car il donne par le dedans sa forme à la matière. De l'intérieur de la racine ou du grain de semence, il fait sortir la pousse ; de la pousse, il fait jaillir les rameaux, des rameaux les branches, de l'intérieur des branches les bourgeons. Le tendre tissu des feuilles, des fleurs, des fruits, tout est disposé, préparé, achevé du dedans. Et, de l'intérieur, il rappelle aussi la sève des fruits et des feuilles et l'envoie dans les branches, puis des branches dans les rameaux, des rameaux dans le tronc, du tronc dans la racine. Et il en est dans l'animal, dans le tout comme ici dans la plante.

Ces ouvrages vivants devraient-ils être produits sans entendement ni esprit étant donné que même nos imitations sans vie qui restent à la surface de la matière exigent déjà l'un et l'autre ? Combien cet artiste, omniprésent à l'intérieur de tout, ne doit-il pas être infiniment au-dessus de nous, lui qui choisit matière et objets, sans jamais exclure, mais qui produit tout sans cesse et en tout.

Mais il nous faut distinguer trois sortes d'entendement : l'entendement divin qui est tout, l'entendement de l'univers qui produit tout, l'entendement des choses individuelles en qui tout est produit. Deux extrêmes et, au milieu, la vraie cause efficiente tant externe qu'interne des choses naturelles. Je dis la cause externe et interne : externe, car, en tant que cause efficiente, elle ne peut être comptée parmi les choses composées et produites comme faisant partie d'elles et donc doit être considérée comme extérieure à elles ; interne, car elle n'est active ni sur la matière, ni hors d'elle, mais agit uniquement du dedans.

Je passe à la cause formelle qui est associée à la cause efficiente et qui ne peut être séparée du fondement idéal ou de la cause finale. Car tout acte qui doit se produire avec et par l'entendement présuppose un dessein qui

repose sur la considération de quelque chose que l'on a en vue. Mais ce quelque chose n'est rien autre que la forme de la chose qui doit se constituer. Dans cet entendement donc, qui a la force de produire toutes les espèces de choses et de représenter dans le réel, avec l'art le plus splendide, la puissance de la matière, toutes ces choses doivent déjà exister antérieurement selon un certain fondement formel. Il faut donc admettre une double forme, d'abord une forme qui est cause, mais une cause qui ne détermine pas encore la réalité, ensuite une autre forme qui fait réellement naître maintenant l'objet de la matière. Le but de la cause efficiente ou la cause finale en général est la perfection de l'univers qui consiste en ceci que, dans les différentes parties de la matière, toutes les formes arrivent à l'existence réelle. Et l'entendement se complait tellement en ce but qu'il ne se lasse jamais de susciter hors de la matière de nouveaux genres de la forme : cela semble bien avoir été aussi l'opinion d'Empédocle. J'ajoute encore que la cause efficiente est présente universellement dans l'univers et particulièrement dans chaque chose individuelle et dans ses parties et qu'il en est de même en ce qui concerne sa forme et son but.

Comme j'ai montré à propos de l'entendement qu'en tant que qualité de l'âme du monde il était le plus proche et le dernier producteur de toutes les choses naturelles, il est prouvé en même temps que forme et cause efficiente ne sont pas à proprement parler des choses distinctes, mais qu'elles sont en une certaine mesure les mêmes. C'est là une vue qui nous rapproche déjà beaucoup de la connaissance des principes en tant que fondement le plus interne des choses.

Il nous faut chercher à répondre tout de suite à une question que pose l'identité affirmée de la cause efficiente et de la cause formelle : comment est-il possible qu'un seul et même être, à savoir l'âme du monde, puisse être

en même temps fondement interne et externe, principe et cause ?

Une comparaison va nous aider à résoudre cette question. L'âme se trouve dans son corps comme le marinier dans son bateau. Dans la mesure où le marinier a le même mouvement que son bateau, il fait partie de la masse entière en mouvement. Mais, si nous le considérons dans la mesure où il modifie ces mouvements, il apparaît comme un être différent, actif pour soi. Il en est de même de l'âme du monde. Dans la mesure où son flot traverse l'univers, où elle n'est qu'une seule vie, qu'une seule forme universelle, on peut la considérer comme une partie interne de l'univers, comme sa partie formelle. Mais, dans la mesure où elle détermine, organise toutes les autres formes, où elle produit leurs rapports changeants, elle ne peut être considérée comme partie, comme principe : elle est cause.

Si tout est doué de vie, si l'âme de chaque chose en est la forme, il suffit de penser le tout selon l'analogie des parties pour ne trouver aucune difficulté à l'identité des causes efficiente, formelle et idéale. Mais nous avons je ne sais quelle répulsion à considérer le monde comme un être entièrement vivant, alors que nous pouvons tout aussi peu concevoir une forme qui ne serait pas effet, expression médiate ou immédiate d'une âme que quelque chose qui soit sans aucune forme. Seul l'esprit peut donner une forme. Ce serait certes absurde et ridicule que de vouloir faire passer pour des formes vivantes des choses de l'art qui sont seulement les effets médiats de l'esprit. Ma table, comme table, mon vêtement, comme vêtement, n'ont pas de vie ; mais, comme ils tiennent leur matière de la nature, ils sont constitués de parties vivantes. Il n'est chose si médiocre ni si petite que de l'esprit n'habite en elle ; et cette substance spirituelle a besoin seulement d'une circonstance favorable pour s'épanouir comme une plante ou, comme un animal, arriver à avoir les membres de quelque corps

animé. Mais de ce que, dans la nature, tout jusqu'à la plus petite partie, est constitué de matière et de forme et de ce que rien n'est sans vie, il ne résulte nullement encore que tout ce qui est est une nature animale ou un être vivant. Toutes les choses qui ont une âme ne sont pas pour cela ce que nous appelons des êtres animés. Mais toutes, selon la substance, possèdent âme et vie ; seulement toutes ne jouissent pas réellement de la vie et de l'usage de l'âme (1).

J'y reviendrai et je traiterai alors plus en détail de l'entendement, de l'esprit, de l'âme, de la vie, de la vie qui pénètre tout, est en tout, meut toute matière, remplit son sein et se la soumet. Car la substance spirituelle ne peut être vaincue par la substance matérielle, mais c'est plutôt celle-ci qui l'est par celle-là.

*Principio caelum ac terras camposque liquentes,
Lucentemque globum lunæ, Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem et toto se corpore miscet.*

Si donc esprit, âme, vie se retrouvent en toutes choses et si, à des degrés divers, tout ce qui est doué d'être en est rempli, il faut que cet esprit soit la forme vraie de toutes choses et leur force. Seule la forme externe est soumise au changement et à la mort qui n'est point chose, mais est de la chose, qui n'est point substance, mais modalité et accident de celle-ci.

*Morte carent animæ, domibus habitantque receptæ.
Omnia mutantur, nihil interit.*

(1) Afin que son lecteur ne puisse penser qu'il n'est point fidèle dans sa présentation du texte de G. Bruno, F.-H. Jacobi donne ici, en note, un extrait, en italien, de *De la causa, principio et uno* (p. 46-49), qu'il est inutile de reproduire. (N. d. T.)

II

Du principe matériel en général, puis, en particulier, du principe matériel considéré comme puissance (Potenz).

Démocrite et les épicuriens, qui prétendent que ce qui n'est point corps n'est rien, posent la matière comme le seul fondement des choses et disent qu'elle est elle-même la nature divine. Les cyrénaïques, les cyniques et les stoïciens aussi tiennent les formes pour rien autre que des modalités accidentelles de la matière. Moi-même, j'ai été longuement attaché à cette opinion, car il est plus aisé de déduire et de démontrer à partir de la nature ses fondements que ceux d'Aristote. Mais, après que mon horizon se fut élargi et que j'eus commencé à réfléchir plus mûrement à la chose, il me sembla cependant nécessaire de poser deux espèces de substance dont l'une serait forme, l'autre matière. Car, de même qu'il faut admettre une force suprême d'où découle la puissance active de toutes les autres forces, il faut absolument admettre aussi un sujet correspondant qui puisse supporter, passif, tout ce qu'elle peut produire, active. La faculté de l'un est de déterminer, celle de l'autre de se laisser déterminer.

Quand on veut séparer la matière de la forme pour la considérer séparément, on part habituellement d'une comparaison avec les œuvres de l'art. C'est ainsi que nous voyons procéder les pythagoriciens, les platoniciens, les péripatéticiens. Le premier métier venu peut servir ici d'exemple. Ainsi les travaux du menuisier ont pour base le bois, ceux du forgeron le fer. Chacun produit, à partir d'une seule matière, toujours la même, particulièrement adaptée à son art, des choses dont la forme, l'espèce, la modalité et l'usage ne peuvent certes être déduits de la nature et des particularités de la matière, mais qui, cependant, ne pourraient être non

plus constituées par l'art seul pour soi. Il en va de même en ce qui concerne la nature, mais avec cette différence importante que l'art reçoit des mains de la nature une matière déjà formée et diverse dont il modifie seulement la surface. La nature agit pour ainsi dire à partir du centre de son objet, d'une matière entièrement informe et c'est à cet objet subjectif, unique et simple qu'elle doit donner d'abord par la forme toutes ses différences et toutes ses destinations.

Mais avons-nous le droit d'admettre une telle matière informe si nous ne la trouvons nulle part et si nous n'avons pas de moyen de nous convaincre de sa réalité ? Nullement. Mais nous manque-t-il un moyen de remarquer les couleurs parce que nous ne pouvons y employer l'oreille ? Certes, pour remarquer le sujet de l'art qui est si différent du sujet de la nature, il faut un sens autre que le sens externe : il n'est aperçu que par l'œil de la raison auquel il ne peut échapper.

La forme de la nature est à la matière de la nature comme, avec les réserves qui s'imposent, la forme de l'art à la matière de l'art. Quelle quantité innombrable de modifications ne voyons-nous pas l'art entreprendre avec une seule matière ! Ici, est couché à terre un tronc abattu, non équarri ; là, se dresse un palais couvert d'ornements, rempli des meubles les plus précieux. La nature nous montre de semblables transformations. Ce qui fut d'abord semence devient brin d'herbe, puis épi, puis pain, suc nourricier, sang, semence animale, embryon, homme, cadavre ; puis, à nouveau, terre, pierre ou autre masse, et ainsi de suite. Ici nous reconnaissons donc quelque chose qui se transforme en toutes ces choses et reste toujours une seule et même chose en soi. Cela ne peut être le corps ni appartenir à ce que nous appelons qualité ou modalité, car celles-ci sont changeantes et passent d'une forme naturelle à l'autre ; on ne peut donc non plus le mettre en évidence de manière corporelle ou sensible.

Mais comme, d'après ce qui précède, toutes les formes naturelles naissent de la matière et y retournent, rien ne semble réellement être permanent, éternel, digne du nom de principe que la matière seule. Les formes ne peuvent subsister sans la matière qui les fait naître de son sein où elle les recueille ensuite ; la matière, par contre, demeure toujours la même et toujours également fertile. C'est pour cela que beaucoup en sont venus à penser finalement, après avoir longuement réfléchi au fondement des formes naturelles, que les formes seraient seulement des accidents, des modalités ou des vicissitudes de la matière. C'est à la matière seule donc qu'on doit, pour eux, attribuer réalité, perfection et puissance réelle, et nullement à ces choses qui donnent nettement à entendre qu'elles ne sont ni substance, ni nature, mais seulement des choses de la substance et de la nature. C'est à cette théorie, qui fait de la matière un principe nécessaire, éternel et divin, qu'était attaché aussi le péripatéticien arabe Avicbron qui l'appelle le Dieu en qui sont toutes les choses.

On ne peut que tomber dans cette erreur si on connaît seulement une forme accidentelle, une forme du second genre et non point cette forme nécessaire, éternelle et première qui est la forme et la source de toutes les formes, celle qu'avec les pythagoriciens nous avons appelée la vie et l'âme du monde.

Mais cette première forme universelle et cette première matière universelle comment sont-elle unies, inséparables, différentes et cependant un seul être ? Il nous faut maintenant chercher à résoudre cette énigme.

Le principe qui s'appelle matière peut être considéré de deux manières. D'abord comme puissance (*Polenz*), ensuite comme sujet. Si nous considérons la matière comme puissance, tous les êtres possibles tombent pour ainsi dire sous son idée et les pythagoriciens, les platoniciens, les stoïciens et d'autres l'ont pour ce motif

comptée tant au nombre des choses suprasensibles qu'au nombre des choses sensibles. Nous ne voyons pas la matière entièrement comme ces philosophes, nous nous faisons d'elle, comme puissance, une idée plus haute, plus évoluée.

Généralement on divise la puissance en une puissance active et en une puissance passive. Je laisse de côté le *modus* actif et remarque à propos du *modus* passif que, pour le considérer selon la vérité, il faut le considérer pur et absolu. Or il est impossible d'attribuer à une chose quelconque de l'existence si la puissance d'exister lui fait défaut. Cette dernière puissance se rapporte si expressément au *modus* actif qu'immédiatement il en résulte clairement comment un *modus* ne peut être sans l'autre et que tous deux se présupposent réciproquement. S'il a de tout temps existé une puissance d'agir, de produire, de créer il fallut aussi qu'il y eût de tout temps une puissance d'être agi, produit, créé. L'idée de matière, en tant qu'être passif et ainsi comprise, peut s'accorder sans réserve avec l'idée du plus haut principe supranaturel et non seulement tous les philosophes, mais encore tous les théologiens doivent y acquiescer. La possibilité parfaite de l'existence des choses ne peut précéder leur existence réelle et elle ne peut pas plus lui survivre. S'il y avait une possibilité parfaite d'exister réellement sans existence réelle, les choses se créeraient d'elles-mêmes et existeraient avant d'exister. Le principe premier et très parfait embrasse toute existence en soi, il peut être tout et est tout. Force et puissance actives, possibilité et réalité font donc en lui une seule chose indivise et indivisible. Il n'en va pas ainsi des autres choses qui peuvent être et ne pas être, qui peuvent être déterminées ainsi ou autrement. Chaque homme est, à tout moment, ce qu'il peut être à ce moment, mais non pas tout ce qu'il peut être en général et selon la substance. Ce qui est tout ce qu'il peut être est seulement cet unique qui embrasse dans son existence

toute autre existence. Les autres choses sont seulement ce qu'elles sont et peuvent être à chaque fois, elles sont individuelles, particulières, dans un certain ordre et une certaine suite. Ainsi chaque puissance est un acte qui, impliqué dans le principe, non séparé de lui, est l'acte simple du principe qui, dans les choses, apparaît développé, dispersé et multiplié.

L'univers, la nature non engendrée, est de même tout ce qu'elle peut être en fait et en une fois, car elle embrasse en soi toute la matière avec la forme éternelle immuable de ses manifestations changeantes ; mais, dans ses évolutions de moment en moment, dans ses parties particulières, dans ses modalités, dans ses êtres individuels, dans son éternité en général elle n'est déjà plus ce qu'elle est et ce qu'elle peut être, elle n'est qu'une ombre de l'image du premier principe en qui force active et puissance, possibilité et réalité sont une seule et même chose. Comme aucune partie de l'univers explicité n'est tout ce qu'elle peut être, comment la totalité constituée uniquement de telles parties pourrait-elle exprimer la perfection d'une nature qui est tout ce qu'elle peut être et ne peut rien être qu'elle ne soit ?

Notre entendement ne peut saisir cette puissance entièrement et absolument active qui est en même temps puissance absolument et entièrement passive. Nous ne comprenons ni comment quelque chose peut être tout ni comment ce quelque chose est tout, car notre connaissance est seulement une connaissance de l'analogie et du rapport et elle ne peut nullement s'appliquer à ce qui est sans mesure, sans analogie, absolument un. Nous n'avons point d'œil ni pour la hauteur de cette lumière, ni pour la profondeur de cet abîme dont les Saints Livres, embrassant les deux extrêmes, disent avec sublimité : *tenebræ non obscurabuntur a te ; nox sicut dies illuminabitur ; sicut tenebræ ejus, ita et lumen ejus.*

III

Du principe matériel considéré comme sujet.

Nous avons vu, en considérant la matière comme puissance, que, sans trop porter atteinte à la divinité, on peut lui assigner un rang plus élevé que ne l'a fait Platon dans le *Politique* et le *Timée*. Mais que l'on se garde de confondre la matière du second genre, qui est le sujet seulement des choses naturelles changeantes, avec celle qu'ont en commun le monde sensible et le monde suprasensible. Toute difficulté est alors levée et on reconnaît sans peine que le premier principe n'est point de manière différente, qu'il n'est ni plus formel ni plus matériel, ce qui conduit finalement à reconnaître que, selon la substance, tout est un.

En ce qui concerne maintenant la substance, ni les péripatéticiens ni les platoniciens n'ont, à son propos, fait la distinction du corporel et de l'incorporel ; une telle distinction ne peut avoir lieu qu'en ce qui touche la forme. Les différentes choses existant nous conduisent nécessairement à un principe de leur existence, à un être fondamental simple en qui disparaissent toutes les différences de formes individuelles. De même que les choses sensibles présupposent ensemble un sujet du sensible, de même les choses intelligibles présupposent également un sujet de l'intelligible. Mais tous deux exigent à leur tour nécessairement un fondement qui leur soit commun, car aucun être ne peut être qui ne naît pas d'une existence et ne repose pas sur elle, excepté l'être seul dont la réalité est déjà comprise dans son être et y est parfaitement donnée.

Si, comme on l'accorde généralement, le corps pré-suppose une matière qui n'est point corps, si donc celle-ci, selon la nature, précède l'existence corporelle, je ne vois pas ce qui rendrait la matière tellement incom-

patible avec les substances que l'on nomme incorporelles. Assez de péripatéticiens disent que, puisque l'on rencontre dans les substances corporelles un certain quelque chose formel et divin, il doit y avoir aussi dans les substances divines un certain quelque chose matériel afin que se compénètrent et se déterminent réciproquement l'ordre des choses inférieures et celui des choses supérieures. Plotin dit aussi dans son livre sur la matière que, s'il se trouve dans le monde intelligible une quantité et une diversité d'êtres, il faut qu'à côté de ce qui détermine leurs singularités et leurs différences, il y ait encore quelque chose qu'elles puissent toutes avoir en commun. Ce qu'elles ont ainsi en commun tient lieu de matière; ce qui détermine leur singularité et différence, de forme. Là où il n'y aurait de différence il n'y aurait ni ordre, ni beauté, ni splendeur. Différence et ordre ne sont concevables que si on pose en même temps la matière.

Cette matière, qui est à la base des choses corporelles comme des incorporelles, est un être divers dans la mesure où il enferme en soi la quantité des formes; mais, considéré en soi, il est absolument simple et indivisible. Elle est tout ce qui peut être en fait et en une fois; et, parce qu'elle est tout, elle ne peut rien être en particulier. J'avoue qu'il n'est point facile pour tout le monde de comprendre comment quelque chose peut posséder toutes les qualités et aucune, être l'être formel de tout et cependant n'avoir pas soi-même de forme: cependant chaque philosophe connaît la proposition: *non potest esse idem totum et aliquid*. Et que ne voyons-nous pas de nos yeux la matière être et devenir sans que nous puissions lui donner le nom d'une des contractions particulières de la forme? Est-elle air, feu, eau ou terre? Et, si nous descendons vers les genres plus inférieurs de l'individuel et les simples modifications de l'art, qui voudra déduire de la représentation d'une table, d'une chaise ou d'un lit cette contraction par la

forme que nous nommons bois ou bien l'idée de cette substance ? Ainsi la matière, au sens le plus haut, prend toutes les formes sans que l'une quelconque la représente. *Nullas habet dimensiones ut omnes habeat*. Mais cette infinité de formes qu'elle prend, elle ne la reçoit point d'un autre et, pour ainsi parler, extérieurement seulement, mais elle la produit d'elle-même. Elle n'est pas ce *prope nihil* que quelques philosophies ont voulu faire d'elle, à propos de quoi ils sont entrés en contradiction avec eux-mêmes ; elle n'est point une puissance pure, vide, nue, sans efficacité, ni perfection, ni action. Si elle n'est pas une forme pour soi-même, elle n'en est pas dépouillée comme l'est la glace de la chaleur, l'abîme de la lumière ; elle ressemble à la femme en mal d'enfant qui pousse hors de soi le fruit de ses entrailles.

Nous ne pouvons pas nous élancer de la sorte jusqu'à l'idée de l'être suprême dont la connaissance est hors des limites de l'entendement humain, mais nous pouvons arriver à voir de quelle manière l'âme du monde peut tout, fait tout, est tout dans tout et comment la foule infinie des choses individuelles né fait en elle et par elle qu'un seul être. Reconnaître cette unité est le but de toute philosophie et de toute étude de la nature. Des considérations plus élevées dépassant la nature sont impossibles à celui qui ne croit pas et elles ne lui servent de rien. Il y faut une lumière supranaturelle que l'on ne rencontre jamais dans l'opinion selon laquelle chaque chose est un corps ou simple comme l'éther ou composé comme les astres et autres êtres de ce genre. Les adeptes de cette opinion cherchent la divinité non point hors de l'infini du monde et de la série infinie des choses, mais dans les limites du monde et dans les choses ; et cela seul fait la différence entre le théologien croyant et le philosophe au sens propre.

Aristote et ses successeurs font eux aussi naître les formes de la puissance interne de la matière plutôt

qu'elles ne sont produites d'une manière autre, en un certain sens extérieure ; mais, au lieu d'apercevoir la puissance active dans la constitution interne de la forme, ils ont voulu la reconnaître avant tout dans son évolution, alors que, cependant, la manifestation achevée, sensible et formelle d'une chose n'est point le fondement principal de sa véritable existence, mais seulement sa conséquence et son effet. La nature produit ses objets, non pas comme l'art, en enlevant et en ajustant, mais seulement en distinguant. C'est ce qu'enseignèrent les plus sages des Grecs et aussi les Orientaux, et lorsque Moïse décrit la naissance des choses, il fait parler ainsi l'être universel actif : « Que la terre produise des animaux vivants, que les eaux produisent ce qui vit en elles » ; ce qui veut dire en somme : que la matière produise. Car, chez Moïse, le principe matériel des choses est l'eau. Il appelle esprit l'entendement actif. Celui-ci planait au-dessus des eaux et la Création fut. Tout naît progressivement de l'eau par séparation.

IV

De l'un.

Ainsi l'univers est un, infini, immobile. Il n'y a qu'une seule possibilité absolue, qu'une réalité et qu'une action. La forme ou l'âme n'est qu'une ; seulement une est la matière ou corps. Une est la chose ; un l'être ; un ce très grand et très bon dont l'être ne peut être embrassé et ne peut avoir ni fin, ni limite, ni aucune détermination dernière quelconque. Il est donc infini et sans mesure, par conséquent sans mouvement aussi. Il ne peut changer son lieu, car hors de lui il n'est point de lieu. Il n'est point engendré, car toute existence est sa propre existence. Il ne peut périr, car il n'est rien en quoi il

pourrait passer. Il ne peut croître ni décroître, car l'infini, à quoi ne convient aucun rapport, ne peut pas plus être diminué qu'augmenté. Il n'est soumis à aucun changement ni de l'extérieur, car rien ne lui est extérieur, ni de l'intérieur, car il est en même temps et en une fois tout ce qu'il peut être. Son harmonie est une harmonie infinie et l'unité même. Il n'est point matière, car il n'a et ne peut avoir de figure, de limite. Il n'est point forme et n'impartit pas de forme, car il est lui-même chaque chose et l'ensemble, un et tout. Il ne peut être mesuré ni être pris comme mesure. Il ne se saisit ni ne s'embrasse soi-même, car il n'est pas plus grand que soi. Il n'est point saisi ni embrassé, car il n'est pas plus petit que soi. Il ne se compare pas et ne peut être comparé, car il n'est point une chose et une autre, mais une seule et même chose.

Comme il est une seule et même chose, il n'a point un être et un autre être ; et, parce qu'il n'a point un être et un autre être, il n'a pas non plus de parties et d'autres parties, et, parce qu'il n'a pas de parties et d'autres parties, il n'est pas composé. Il est également l'ensemble et chaque chose, tout et un, donc une limite et pas une limite, forme et cependant pas une forme, matière et cependant pas une matière, âme et cependant pas une âme. Sa hauteur est égale à sa longueur et à sa profondeur. On peut, si l'on veut, le comparer à une sphère, mais il n'est pas une sphère. Dans une sphère longueur, largeur et profondeur sont les mêmes parce qu'elles ont une seule limite ; dans l'univers, au contraire, longueur, largeur, profondeur sont les mêmes parce qu'elles n'ont pas de limite, mais sont infinies. Où il n'y a pas de mesure, il n'y a ni rapports, ni parties qui se distinguent de l'ensemble. Une partie de l'infini serait soi-même un infini, donc un avec le tout. Donc, dans la durée infinie, l'heure ne peut être distinguée du jour, le jour de l'année, l'année du siècle, le siècle de l'instant, car l'un n'a pas plus de rapport avec l'infini

que l'autre. Toi aussi, tu demeures toujours également éloigné de l'infini et tu es hors de tout rapport avec lui, que tu sois homme, fourmi ou soleil. Il en va de même de toutes les choses individuelles sans exception, car l'idée de l'infini supprime toutes les singularités et différences, tout nombre et toute grandeur. Dans l'univers le corps n'est pas distinct du point, le centre de la périphérie, le fini de l'infini, le plus grand du plus petit (1). Il n'est que centre ou son centre est partout et sa circonférence nulle part. Aussi n'était-ce point discours creux quand les anciens disaient du père des Dieux qu'il emplissait toutes choses, qu'il résidait dans chaque partie de l'univers, qu'il était le centre de tout être, qu'il était un dans tout et qu'il était celui par qui un est tout. Les choses individuelles qui se transforment sans cesse les unes les autres ne cherchent pas une nouvelle existence, mais seulement une autre espèce d'existence. Elles sont, mais elles ne sont pas en fait et en une fois tout ce qui peut être. Cette même contraction de la matière qui détermine la forme d'un cheval ne peut pas déterminer en même temps la forme d'un homme, d'une plante ou de quelque autre chose individuelle. Toutes appartiennent à une seule existence, mais pas de la même manière. Mais l'univers ne comprend pas en soi seulement toute existence, mais encore toutes les modalités de l'existence; il est tout ce qui peut être, de fait, en une fois, de manière parfaite et absolument simple. Ce qui fait la diffé-

(1) Dans l'univers, le corps n'est pas distinct du point parce que possibilité et réalité, puissance et acte sont une seule et même chose dans l'infini et que le point au contraire est la puissance de la ligne, la ligne la puissance de la surface, la surface la puissance du corps. C'est exactement la même conception que chez Spinoza. Mais on comprendrait tout aussi mal Bruno que Spinoza si on leur attribuait l'opinion insensée que des lignes puissent être composées de points, des surfaces de lignes, des corps de surfaces. Toute figuration est pour eux seulement détermination externe par le mouvement.

rence des choses, nombre, mesure, rapport, repose sur la composition, la figure et autres modifications de la substance qui demeure toujours la même en soi. C'est en ce sens que Salomon dit qu'il ne se produit rien de nouveau sous le soleil. Tout est vanité sauf l'Unique immuable et omniprésent ; sa substance est la substance unique ; hors de lui, tout est néant.

La foule sans nombre des êtres se trouve donc dans l'univers non comme dans un simple réceptacle ou espace, mais ces multitudes de choses individuelles sont comme les humeurs et le sang dans la vie du corps. L'âme humaine, indivisible et formant un seul être, est cependant présente en toute partie de son corps puisqu'elle maintient uni, porte et meut tout à la fois l'ensemble de celui-ci ; pareillement l'être de l'univers est un dans l'infini et il n'est pas moins présent dans chacune des choses particulières que nous considérons comme ses parties, si bien que, en fait, l'ensemble et chaque partie, selon la substance, ne sont qu'un. C'est elle que Parménide appelait à bon droit l'un, l'infini, l'immuable. Et, quelle que soit sa doctrine, sur laquelle nous ne possédons aucune information précise et sûre, il est cependant établi que toutes les différences que nous percevons des corps, forme, qualités, figure, couleur et autres modalités ne sont que la forme extérieure d'une seule et même substance, une manifestation changeante d'un être éternel immuable et que, dans cet être, toutes les formes sont impliquées comme le sont dans la semence les membres indivisibles. Le développement de ces membres ne produit aucune substance nouvelle, mais nous place seulement sous les yeux un événement achevé.

La remarque relative à la semence à propos des membres des animaux vaut également pour la nourriture à propos des sucs, du sang, de la chair, de la semence même, et aussi de toutes les autres choses qui précèdent la nourriture et ainsi de suite, en s'élevant toujours plus

haut, de degré en degré, jusqu'à un être physique universel et, finalement, jusqu'à cette substance originelle universelle qui est la même pour toutes les choses et est l'être de tous les êtres. L'artiste soumet sa matière à toute mesure, à toute forme et à toute intention, et les choses de son art ne sont jamais la matière même, mais seulement des choses de cette matière, tirées d'elle ; pareillement tout ce qui appartient aux différences des sexes, aux espèces et aux qualités, tout ce qui accède à l'existence par la naissance, la décomposition, le changement et la transformation n'est point un être véritable et son existence une vraie existence, mais appartient seulement aux modalités et à la vicissitude de l'être qui est en soi un, infini, immobile, sujet, matière, vie, âme, qui est, en somme, le seul vrai et le seul bien.

C'est une vérité admise universellement que tout ce qui est composé et divisible a pour fondement quelque chose de non composé et de simple et que cela doit être ramené à ceci. L'entendement humain lutte sans répit pour approfondir cette unité et ne cesse de chercher et de tendre jusqu'à ce qu'il l'ait trouvée elle-même dans les choses ou du moins jusqu'à ce qu'il ait trouvé pour sa représentation quelque chose qui soit à son image.

Ainsi, afin de se représenter comment naissent les choses individuelles de l'être infini, quelques-uns ont considéré ces substances particulières comme des nombres jaillissant de l'unité. D'autres ont préféré considérer le principe substantiel comme un point et les êtres individuels comme des figures. La première manière de voir est la plus pure et la meilleure. Elle est propre à l'école de Pythagore dont Platon s'éloigna seulement par vanité. Car, certainement, il lui était connu que l'unité et les nombres déterminent le point et les figures, que ceux-là sont à la base de ceux-ci et non l'inverse, à moins que l'on ne veuille prétendre que la substance incorporelle présuppose la substance

corporelle. On ne peut concevoir de mesure sans nombre par conséquent les représentations et les idées arithmétiques sont plus aptes que les géométriques pour nous conduire à travers la foule des êtres jusqu'à la vision et la considération de ce principe simple qui est seule substance et racine de toutes les choses. On ne peut désigner cet être par un mot particulier ou d'une autre manière déterminée, plus positive que négative. C'est pour cela que les uns l'ont appelé point, d'autres unité, d'autres encore l'infini, chacun selon le point de vue d'où il le considérait.

Notre ascension vers lui est comme sa descente vers nous. En réunissant le divers, nous engendrons l'unité de l'idée, le premier principe engendre la diversité des choses en développant son unité. Mais, en produisant des espèces et des genres sans nombre, une infinité de choses individuelles, il ne fait siens ni nombre, ni mesure, ni rapport ; mais il reste un et indivisible en toutes choses. Si donc nous considérons un individu, nous ne percevons pas une substance particulière, mais la substance dans le particulier.

Celui qui a suivi nos considérations jusqu'ici ne peut plus être scandalisé par l'affirmation d'Héraclite relative à la coïncidence générale des contraires dans la nature, laquelle doit contenir toutes les oppositions, mais doit aussi les résoudre dans l'unité et la vérité. De cette coïncidence, les mathématiques ne sont pas seules à nous donner maints exemples et preuves : sa réalité nous est confirmée par toute autre voie. Est-ce que le *principiatum* ne doit pas être toujours essentiellement différent de son *principium* ? Le froid et la chaleur les plus bas se perdent en une seule et même qualité et démontrent l'identité de leur principe dont les modifications font paraître, au degré le plus élevé, de la résistance, au degré le plus bas, une union. Qui ne voit que périr et naître ont une même source ? L'amour de l'un est la haine de l'autre. Dans la substance et au

tréfonds des choses donc, haine et amour, amitié et lutte sont une seule et même chose. De même que le principe des idées d'objets différents et s'annulant réciproquement est un seul principe de connaissance, ainsi le principe de choses réelles différentes et s'annulant réciproquement est un seul principe d'existence. La diversité des modifications d'un sujet se comporte comme la diversité des sensations dues à un seul et même sens.

Pour pénétrer dans les secrets les plus profonds de la nature il ne faut pas se lasser de rechercher les extrêmes opposés et hostiles des choses, le maximum et le minimum. Trouver le point d'union n'est pas ce qu'il y a de plus grand ; mais faire sortir de celui-ci son opposé, voilà le véritable secret, le secret le plus profond de l'art.

Le bien suprême, la perfection et la béatitude les plus hautes reposent sur l'unité qui embrasse le tout. La couleur est pour nous un plaisir, cependant il ne faut pas une seule couleur, mais une association de couleurs diverses. L'émotion est faible que produit un seul son musical pour soi, mais l'harmonie de beaucoup de sons nous ravit. Et qui voudra comparer l'action d'un objet particulier relevant du sentiment ou de la perception avec celle que nous subissons de l'être qui embrasse tout ce qui s'appelle action et puissance ; qui voudra comparer une idée avec la connaissance de la source de toute connaissance ? Plus notre entendement fait sienne la manière de cet entendement suprême qui est à la fois ce qui est compris et ce qui comprend, plus notre regard pénètre exactement le tout. Celui qui embrasse cet un, embrasse tout ; celui qui n'embrasse pas cet un, n'embrasse rien. Que ce qui respire, se dresse pour louer le Très-haut et le Tout-puissant, celui qui est le seul bien et le seul vrai, l'être infini qui est cause, principe, un et tout.

APPENDICE II

Dioclès à Diotima. Sur l'athéisme.

Très chère Diotima,

Tout ce que nous savons de l'histoire tant des individus que du genre humain nous enseigne que l'athéisme est né longtemps après la vénération d'une divinité ou après la religion et qu'il a son fondement dans une méditation qui présuppose un certain exercice de l'entendement.

Par contre, à la connaissance de la divinité, à sa vénération quelle qu'elle soit, ou à la religion l'homme est conduit par toute l'organisation intérieure de sa nature.

Précisons cette idée : l'affliction que nous cause la mort d'un héros, d'un sage, d'un bienfaiteur peut bien faire naître l'espoir et, par conséquent, la représentation aussi que celui-ci est encore en vie ; mais, si nous suivons seulement cette trace dans l'histoire de l'humanité, nous n'arrivons pas plus loin que les esprits des ancêtres de Fingal ou que les lares des anciens Perses et Étrusques.

J'accorde aussi que la peur — qu'elle soit naturelle à l'homme à cause de la faiblesse de sa défense physique ou qu'elle soit accidentelle en lui parce qu'il a perdu quelques-unes de ses forces originelles — nous pousse à appeler à notre aide tout ce qui nous entoure ; mais

c'est là seulement une source d'illusions comme celle de Démosthène autrefois qui, dans sa fuite, demanda à un buisson de lui laisser la vie.

Par contre, le splendide spectacle de cet univers, la vue, qui inspire une crainte respectueuse, du soleil, du ciel étoilé, d'un arc-en-ciel, les aspects infiniment variés de la nature qui agirent par tous les sens à la fois sur l'âme encore vide de l'homme, la saisirent entièrement et suscitèrent en elle une représentation vive, quoique seulement générale et encore fort confuse, sans idée déterminée. Ce chaos s'ordonna peu à peu. Les objets reçurent leurs contours, s'individualisèrent, se séparèrent et les idées de nombre et de grandeur commencèrent à paraître. Cette première représentation confuse, cet ébranlement général de l'âme furent suivis d'un étonnement sans réflexion ; mais, peu après, une poussée d'admiration se fit place avec violence et, avant que l'homme pût réfléchir, il sentait déjà naître en lui des élans de nostalgie et d'adoration. C'est le moment où son organe moral se manifesta pour la première fois.

Mais, dès que l'homme eut commencé à distinguer les objets, leur nombre fut trop grand pour sa compréhension. Son attention resta alors dirigée surtout sur celui qui lui parut le plus grand, le plus beau, le plus brillant ; et cet objet devint alors à ses yeux ce qu'il y a de plus élevé par rapport à tout le reste.

Il ne me semble point du tout insensé d'admettre que ce penchant pour ce qui produit l'impression la plus forte détermina certains animaux aussi bien que l'homme à des actes qui semblent indiquer une sorte de vénération, de même qu'en l'animal comme en l'homme tout sentiment vif produit des expressions et des actes analogues qui trahissent joie, tristesse ou angoisse et sont la source où nous avons puisé les premiers éléments du langage.

Je ne veux pas suivre plus loin cette marche naturelle et simple de l'homme vers la connaissance obscure

d'un être élevé au-dessus de lui dont il se sent dépendant. Il suffit que nous ayons vu clairement que le germe de l'athéisme ne pouvait prendre racine en la prime enfance de l'humanité.

Je ne parle pas de l'organe moral et des sentiments qui en jaillissent dans la mesure où ils peuvent conduire à la connaissance de la divinité : cet organe, en effet, est trop divers en chaque individu et il a été trop peu analysé jusqu'à présent pour que l'on puisse compter qu'on l'admette généralement.

Après donc que l'homme, saisi par ce sentiment obscur et encore grossier d'une force supérieure à la sienne, eut peu à peu augmenté ses signes, après qu'il eut enrichi et ordonné son imagination et exercé les forces de son entendement, il tenta de transformer ce sentiment jusque-là obscur en une idée claire afin d'être en un rapport plus étroit avec cette puissance. Il donna à l'être qu'il appelait Dieu un contour précis, une forme et ce Dieu devint un objet dont purent s'occuper aussi son entendement et son imagination. Et, comme cette augmentation de ses rapports élargit et exerça en même temps son sentiment moral, il communiqua en outre à son Dieu des mœurs. Le résultat de cette double tentative fut que l'homme avait créé un Dieu à son image, d'où sortit bientôt une pluralité de Dieux.

Lorsqu'ensuite naquit la philosophie, c'est-à-dire lorsque l'homme se fut amassé une provision suffisante de signes et d'idées pour se livrer à la méditation intérieure, pour comparer et associer, bref pour organiser de manière supérieure son entendement, alors s'imposèrent d'abord à lui uniquement des objets qui étaient liés au physique. Tout était déterminé, tout avait son contour ; et, comme l'homme trouva plus aisé de manier ces objets nettement dessinés, correspondant encore même aux instruments les plus grossiers de ses sens, il négligea ses sentiments intérieurs pour s'occuper seulement d'idées.

L'homme, comme être doué de raison, a un instinct extrêmement remarquable qui mériterait d'être analysé avec plus de précision. Dès que son autonomie commence à se manifester, il se met à rechercher partout les causes soit que, à tous les moments où sa volonté le détermine à un acte, il se sente cause et donc cherche dans tout ce qu'il voit son homologue, son moi, le principe actif, soit que son penchant au beau, au fécond, au simple et au parfait le conduise à cette association de la cause et de l'effet qui est nécessaire pour la constitution du tout, soit enfin qu'en remontant jusqu'à la cause, il espère trouver un fil directeur lui permettant de se hasarder dans les profondeurs de l'avenir qui l'appelle.

Cet instant, donc, incita l'homme à approfondir la cause de l'univers ; mais, comme pour donner une forme, même imparfaite, à cette idée de cause, il faut non seulement la masse complète des signes de nos idées physiques, mais encore un langage qui représente l'infini de nos sentiments intérieurs, il est évident que l'homme, encore insuffisamment mûr pour une telle recherche, aurait dû se contenter de la seule connaissance de la structure du monde. Pour arriver à cette connaissance il s'était formé l'idée générale de matière que ses sens externes lui fournissaient clairement. De cette idée aux atomes, le passage était naturel et nécessaire. L'atome petit, mais déterminé, tombant encore sous les sens était la limite extrême du visible et du sensible. Tous les atomes ensemble constituaient ce monde.

Une chose manquait encore à l'homme pour la solution complète de l'énigme et il lui fut aisé de la trouver et de l'ajouter. Il attribua à la matière le principe d'un mouvement interne associé à sa nature ; grâce à cette force cachée il crut voir, pour ainsi dire avec les yeux, le fondement, l'évolution et l'éternité du monde ; et la question de la naissance du monde, de la source de ses modalités, les sages crurent y avoir donné une réponse suffisante en disant que le monde existe, est

constitué ainsi parce qu'il existe et est constitué ainsi. C'est là l'athéisme simple et complet. On pouvait maintenant se passer de la divinité ; on se riait des Dieux, que l'on s'était formés, comme d'êtres imaginés en rêve ; et l'autorité qu'ils conservèrent encore un temps auprès du peuple, ils ne la durent, comme les monarques et les despotes, qu'à l'armée de serviteurs les entourant.

Cependant on apercevait une certaine régularité dans la succession des phénomènes de la nature ; on sentait en soi un principe interne modifiant la matière que l'on appelle l'âme ; il n'y avait pas un grand pas à faire pour admettre comme vraisemblable, à partir de ce principe, que tout l'univers est modifié par un principe analogue.

Socrate parut, esprit d'une richesse surabondante, qui, le premier, tenta sérieusement d'explorer son être intime. Il y découvrit un autre monde, beaucoup plus riche que celui que ses sens externes lui révélaient, un monde où l'homme apprend en quelque sorte par expérience ce que c'est que produire, en y percevant passivement seulement ce qui est produit. Dans la régularité de la nature, Socrate apercevait des lois et son sens interne suivit cette trace en remontant jusqu'au législateur suprême qui crée aussi bien les choses que leurs lois et dont l'idée ne peut être donnée, mais seulement suggérée par le monde physique.

La vraie connaissance de Dieu (pour autant que l'homme en est capable dans cet état) et la vénération raisonnable de Dieu avaient maintenant leur place dans le cœur d'hommes qui, comme Socrate, connaissaient la finitude du monde physique et l'infini de ce monde autre avec lequel, selon l'être, ils se sentaient en étroite relation.

En ce qui concerne le reste de la grande masse, la politique, qui va toujours de l'avant, qui ne perd jamais son but des yeux et modifie selon son seul but Dieux et oracles, vertu et vice, sagesse et folie, s'était emparée de tout genre de religion et de culte ; et, comme elle

aussi, à la fin, se vit contrainte de procurer une autorité durable à la religion et au culte en y mêlant un peu de philosophie, il en résulta cet étrange mélange qui s'est montré si souvent à nouveau depuis et presque à chaque siècle, mélange qui fait de la divinité un monstre de tant de contradictions intérieures qu'il se détruit soi-même et engendre un second athéisme qui a son fondement dans une incrédulité fort naturelle.

Dans les derniers siècles obscurs de la barbarie, philosophie et religion se trouvaient en un si triste état, la bêtise avait mésusé si longuement et si diversement des idées excellentes de Platon et d'Aristote et l'on alla si loin sur cette voie qu'il aurait été insensé de vouloir tenter de travailler à remettre de l'ordre dans le pêle-mêle qui naquit ainsi.

Descartes fut un de ceux qui le reconnurent le plus vivement. Il estima qu'il fallait avant tout renverser cette philosophie monstrueuse et despotique, et il mena à bien, avec beaucoup d'habileté et d'intelligence, ce hardi projet. Il prit la seule mesure qui pût être prise avec succès. A la place de l'ancienne philosophie, il en introduisit une nouvelle ; au fond, elle n'était pas beaucoup meilleure que l'ancienne, mais il sut si bien l'adapter au ton de son époque attachée seulement à ce qui est spirituel que sa doctrine, favorisant le vol d'une imagination vive, mais dérégulée, trouva partout amateurs et approbation. Chacun était fier de pouvoir constituer à sa manière une philosophie et voilà qui jeta le monstre à terre.

A l'imagination prompte, à peine délivrée de ses liens, encore indomptée et effrénée plus rien ne semblait obscur ou impossible. Comme on avait formé autrefois seulement le monde avec la matière, on réussit alors à en faire un Dieu et de là naquit ce protégé d'athéisme ambigu qui, s'accommodant de toute manière de voir, nous montre à volonté, sous la même forme, tantôt un chaos, tantôt un Dieu.

Cependant, de grands esprits, dans leurs loisirs, étaient occupés à recueillir les germes précieux de la géométrie qui subsistaient et que les anciens, dans leurs réflexions profondes, avaient mis à part du monde visible. Ces germes, cultivés avec soin, prospérèrent heureusement et d'eux sortit un monde intellectuel qui, en apparence, était aussi riche que le monde sensible réel et même que le monde moral que Socrate avait découvert le premier,

Néanmoins, toutes les conquêtes dues au zèle laborieux de ces hommes se limitèrent à deux avantages certes très importants. D'abord, on avait procuré à l'entendement le meilleur exercice possible ; ensuite, on s'était tellement familiarisé avec la vérité qu'on ne voulait plus en supporter nulle part l'absence. Mais, au fond, cette géométrie à la forme si charmante n'était rien qu'une ombre sans corps ou, plus exactement, un simple instrument semblable à la lyre d'Orphée qui n'attirait à soi animaux et arbres que lorsque se faisait entendre en outre son chant sublime.

Enfin quelques grands esprits prirent possession de la géométrie. Keppler, Newton, Huyghens la ramenèrent à nouveau à la théorie de la nature dont elle s'était séparée. Tous les charmes acquis par elle depuis cette séparation, elle les communiqua à la théorie de la nature ; elle lui donna des contours plus précis ; elle la revêtit de la robe de la vérité et l'enrichit des découvertes et des démonstrations des lois de la matière dont l'exactitude et la réalité furent confirmées par la suite des phénomènes naturels.

L'homme avait des raisons d'être fier de ses efforts antérieurs. Il avait réussi à comprendre ce qu'il voyait et sentait. Il avait jeté une lumière précise sur les aspects de l'univers tournés de son côté, il s'était formé une mécanique qui modifiait la matière selon ses besoins et, en un certain sens, il avait soumis la théorie de la nature à sa domination.

Il était encore ignorant comme être limité, mais, comme être intelligent, il savait aussi, en ne s'éloignant point d'un pas de cette géométrie divine.

C'est à cette hauteur que les Newtons portèrent nos connaissances dans la théorie de la nature et partout elle avait la vérité comme fondement. Ces grands hommes avaient pour ainsi dire découvert les secrets de la divinité dans ses œuvres ; ils avaient démontré les lois du mouvement, de l'attraction, de la pesanteur et de tant d'autres forces et aussi de tant de modifications différentes d'une seule et même force, et cela en partant de leurs effets visibles et sensibles ; mais jamais ils n'avaient rougi d'avouer leur ignorance en ce qui concerne la cause première de tout cela. La conséquence en fut que l'ampleur admirable de leurs connaissances réelles associée à la conscience de leur ignorance les rapprocha du grand moteur du tout et les remplit d'adoration à son égard.

Newton s'étonnait à bon droit de ses découvertes dont sa grande intelligence reconnaissait cependant les limites. Ses successeurs s'en étonnèrent aussi ; mais, fiers d'en avoir tellement appris de lui et en même temps jaloux de sa gloire, ils voulurent savoir ce que ce grand homme n'avait jamais eu la présomption de savoir. Ils voyaient de leurs yeux les effets étonnants qu'avec sa sublime mécanique ils pouvaient produire sur la matière qu'ils avaient sous la main ; et ils en tirèrent la conclusion suivante. Si la cause de l'attraction, de la pesanteur, du mouvement, de la pensée, bref de tout ce qui est attribué au monde dit métaphysique était matière, encore que ce soit une matière bien plus subtile que celle que nous voyons avec nos yeux imparfaits, il serait nécessairement possible aussi d'appliquer notre mécanique à cette matière bien plus subtile de manière telle que, par là, on produisît les effets de la pesanteur, de l'attraction, de la faculté de penser, etc. Si notre heureuse imagination arrivait donc à deviner

le mécanisme ou les modifications d'où devaient découler nécessairement les effets dont nous cherchons la cause, il serait prouvé de manière évidente que tout ce que nous apercevons dans la nature n'est rien autre que modification diverse de la matière. Et, comme nous ne pouvons réellement rien voir, sentir tactilement ou olfactivement qui ne soit matière, que pouvons-nous supposer d'autre que cette dernière hypothèse ?

Aussitôt l'heureuse imagination de ces messieurs prit alors son vol tout comme au temps de Descartes, avec cette différence seulement que, depuis, l'imagination s'était enrichie des idées du siècle qui a été le plus fécond qui fût jamais en idées de toutes sortes ; et Descartes, qui avait été contraint de dresser l'étrange édifice de son système seulement pour d'autres de ses intentions, aurait difficilement eu le courage de donner l'élan à une imagination qui est, comme la nôtre, pourvue de tels matériaux.

Jamais peut-être les hommes n'ont dépensé autant d'esprit pour polir un système et lui procurer une plus facile extension que n'en dépensèrent maintenant les matérialistes pour l'édifice délicat et artificiel de leurs petites sphères, de leurs conoïdes, de leurs fibres, de leurs crochets, de leurs anneaux et de leurs matières au flot mouvant avec l'aide de quoi ils réalisèrent entre la physique et la métaphysique une union si étroite que, désormais, l'ensemble de cet univers regut la plus ravissante homogénéité et une simplicité qui excluaient, comme superflu et inutile, tout autre principe, hormis la matière se déterminant elle-même.

On peut se faire une idée du charme irrésistible de ce système si on voit que même des théologiens s'occupant de philosophie, malgré tout le zèle qu'ils peuvent encore avoir pour l'orthodoxie, commettent la petite étourderie de mettre en jeu l'autorité de la foi en la divinité qu'ils servent, simplement pour acquérir quelques titres à la renommée flatteuse de pouvoir,

eux aussi, créer ou du moins composer un petit monde.

C'est là le troisième athéisme. Sa source est dans la présomption d'une raison enorgueillie.

Cet athéisme et le premier et le plus ancien sont, vous le voyez, au fond, d'une seule espèce, car tous deux ont, pour seul fondement, la matière. Cependant la différence est très grande entre, d'une part, une matière grossière dont on ne connaît encore exactement aucune loi, aucune qualité et qui offre à l'imagination seulement une masse morte et, d'autre part, une matière sur laquelle s'est exercé depuis tant de siècles le zèle des hommes, une matière qu'ils ont analysée afin que ses parties puissent être d'autant mieux travaillées, à qui, pour constituer une théorie des grandeurs, on a arraché l'idée de linéament et, pour former une arithmétique, celle de nombre et qui maintenant, après que tout cela a été à nouveau raccordé, se présente à l'intuition interne comme un objet entièrement achevé.

Le premier athéisme, qui devait son existence à une raison encore trop limitée dans sa pénétration, se perdit de lui-même dès que l'on commença à considérer également avec sérieux le monde moral.

Le second, qui est seulement incrédulité souvent déduite de syllogismes exacts et dégénérant en indifférence, trouve son remède dans le sein de la vraie philosophie.

Mais, le troisième, ce fruit gigantesque de notre fol orgueil, ne sera renversé que l'homme ne se soit davantage familiarisé avec les indéniables vérités suivantes : la matière n'est qu'un mot pour désigner les essences réelles dans la mesure où il y a une relation entre ces essences et nos organes actuels ; nous ne pouvons percevoir de la matière plus de qualités que nous n'avons d'organes ; si, par suite de notre existence, nous devons acquérir ou plus ou d'autres organes, alors la matière (si on veut conserver ce mot pour désigner les essences

connues de nous en chaque état) nous découvrira ou plus ou d'autres qualités.

Vous allez sourire, chère Diotima, qu'il ait pu me venir à l'esprit de traiter en si peu de pages un sujet qui, pour être exposé dans son ensemble, en demanderait quelques centaines. Je crains que notre ami ne soit du même avis ; je ne m'en aperçus qu'à la main.

Portez-vous bien et que le Dieu un vous bénisse.

7 septembre 1787.

APPENDICE III

Page 104 : « Enfant, vers huit ou neuf ans, j'étais enclin, par ma nature méditative, à certaines vues étranges (je ne puis m'exprimer autrement) qui me sont restées jusqu'à cette heure. »

Dans sa critique de mon *Entretien sur l'idéalisme et le réalisme* (*Allgemeine Literaturzeitung*, 1788, t. II, p. 112) M. Rehberg a mentionné ce passage d'une manière qui m'oblige à m'en expliquer ici.

Cette chose étrange fut une vision, indépendante de toute idée religieuse, d'une durée sans fin ; j'avais alors l'âge dit, et je réfléchissais à l'éternité *a parte ante* ; cette vision s'empara inopinément de moi avec une clarté et me saisit avec une violence telles que je sur-sautai en poussant un grand cri et retombai comme sans connaissance. Dès que je fus revenu à moi, un mouvement très naturel me contraignit à renouveler en moi cette même vision et le résultat en fut un état d'inexprimable désespoir. La pensée de l'anéantissement, qui avait toujours été horrible pour moi, le devint encore plus et je ne pouvais pas davantage supporter la perspective d'une durée éternelle.

Il serait fatigant pour le lecteur que je continue ici en détail l'histoire de cette étrange affliction. Je ne voudrais pas l'expliquer même si je le pouvais. Bref, j'arrivai peu à peu à en être plus rarement saisi, et, après quelques années, à en être entièrement débarrassé. J'oubliai bientôt toute la prudence que j'avais mise

jusque là à l'écarter de moi et je finis par ne plus croire qu'elle pût avoir réellement ce caractère propre qui me l'avait fait tellement craindre.

Je m'étais trouvé en cet état de 17 à 23 ans environ lorsque, brusquement, l'ancienne vision reparut. Je reconnus cette forme horrible qui lui était propre, mais je fus assez stoïque pour la fixer afin que je pusse la regarder une seconde fois et je connus maintenant avec certitude qu'elle était vraiment réelle. Elle existait et elle avait un être objectif en ce sens qu'elle devait affecter comme la mienne toute âme humaine en qui elle se produisait.

Depuis, cette vision m'a encore souvent surpris malgré mon soin constant pour l'éviter. J'ai lieu de supposer que je pourrais en tout temps la susciter à mon gré et je crois qu'il serait en mon pouvoir de mettre fin à ma vie en quelques minutes en la répétant quelques fois de suite.

Quoi que l'on veuille en déduire, il demeurera cependant toujours remarquable qu'une vision uniquement spéculative, produite en lui par l'homme même, puisse agir sur lui de manière si terrible qu'il redoute plus que tout autre danger le danger de l'éveiller.

Immédiatement avant le passage qui a déterminé cette explication se trouvent dans ma lettre les lignes suivantes : « Je portais encore une polonaise que je commençais déjà à être angoissé à propos des choses d'un autre monde. » Feu Hamann fit, à propos de ce passage, une remarque qui, certes, ne s'applique pas au sens des mots dans leur acception habituelle, mais qui peut, justement ici, avoir un heureux effet :

« Choses d'un autre monde. *Quot capita, tot sensus.*
« Il y a donc autant de mondes qu'il y a d'hommes et,
« cependant, il n'y a qu'une nature commune qui
« distingue notre espèce de toutes les autres créatures
« de la terre, de l'abîme et du ciel. Au sens strict, il n'y

« a qu'un monde de même qu'il n'y a qu'un auteur,
 « qu'un maître despotique de son œuvre et de sa pro-
 « priété. Des choses d'un autre monde ne sont donc que
 « certaines vues étranges de la nature sensible changeante
 « présente qui nous est donnée, à nous seuls. La *splendida*
 « *miseria* de notre langue est prétexte à d'innombrables
 « erreurs de ce genre. Tous les *entia rationis*, toutes les
 « intuitions et manifestations de l'erreur et de la vérité,
 « tous les préjugés et tous les présupposés des idées et
 « des théories humaines sont, pour ainsi dire, des choses
 « d'un monde autre que le monde réel ; elles ne peuvent
 « s'accorder avec cet ensemble pour nous immense ;
 « elles en sont, au contraire, des mutilations très
 « arbitraires qui sont partie distinguées, partie compo-
 « sées selon les lois très arbitraires de nos imaginations
 « et de nos passions et conformément aux limites de nos
 « diverses forces. »

Parmi les papiers posthumes de mon ami je n'ai pas trouvé moins de dix esquisses différentes de cette remarque. De celles-ci, celle que je viens de communiquer m'est apparue comme la plus claire, du moins en ce qui concerne le début. Je veux cependant en donner ici encore la dernière, celle qu'il m'envoya lui-même le 7 mai 1788, de Munster. Les lecteurs à qui je pense le plus volontiers dans mon travail m'en accorderont la place :

« *Quot capita tot sensus*. A supposer aussi qu'il y ait
 « autant de mondes que d'hommes, notre espèce se
 « distingue cependant de toutes les autres créatures
 « de la terre par une seule nature commune à tous et
 « il n'y a ni plus de mondes, ni plus de Dieux ; il y a
 « un seul Dieu et Seigneur dont le chef-d'œuvre et la
 « propriété doit être *Εν και παν*. Des choses d'un autre
 « monde ne sont au fond rien que certains aperçus
 « de cet univers seul présent, donné non point pour être
 « notre manière de voir (*ὅς με ποῦ τῶ*), mais pour
 « être le champ de notre activité (*και κινήσω τῆς γῆς*).

« L'auteur répète donc la même chose selon le sens,
« différemment selon la lettre. La *splendida miseria*
« de notre langue humaine est responsable de telles
« incompréhensions. Tous les *entia rationis*, toutes les
« intuitions de phénomènes, d'erreur et de vérité, tous
« les préjugés et les présupposés sont pour ainsi dire
« des choses d'un monde autre que le monde réel ;
« elles ne peuvent s'accorder avec cet ensemble pour nous
« immense ; elles en sont des raccourcis optiques ou des
« mutilations qui sont partie distingués, partie compo-
« sés selon les lois très arbitraires de notre imagination
« et de notre passion dominante et selon les limites de
« notre sensibilité variée. »

APPENDICE IV

Page 111 : « Pas seulement cela. Je crois en une cause personnelle et intelligente du monde. » *Lessing* : « Oh ! d'autant mieux. Alors je vais entendre quelque chose de tout nouveau. »

Sur ce passage, Herder dit dans *Dieu*, p. 133 (1) :
« Lessing entend parler d'une cause personnelle et intelligente du monde et, selon sa manière, se réjouit d'avoir à entendre maintenant quelque chose de tout nouveau. L'entendement de Lessing ne pouvait douter de l'entendement de Dieu. Sa curiosité était donc dirigée sur la cause personnelle du monde et, sur ce point, il ne pouvait naturellement rien apprendre de nouveau. L'expression *personne*, même quand les théologiens en usent, qui ne l'opposent pas au monde, mais l'admettent seulement comme une différence dans l'être de Dieu, est, comme ils disent, uniquement anthropopa-

(1) Dans la première édition à laquelle renvoient les autres indications. La seconde édition « abrégée et augmentée » de cet entretien parut seulement trois ans plus tard et je n'y ai rien trouvé qui pût me contraindre à retirer quelque chose de ce qui est dit dans les appendices IV et V ou pût m'amener à apporter de nouvelles raisons. Mais je renvoie volontiers ici une fois de plus au traité de KRAUS sur le panthéisme et, en outre, ici surtout, à l'excellent ouvrage de HERBART, paru il y a peu, sur le système de Spinoza : *Entretiens sur le mal* (*Gespräche über das Böse*) : « Chez Spinoza, dit l'auteur (p. 19), je regrette l'absence tant du bien en haut que du mal en bas. » Du fond du cœur je dis oui et amen à ce jugement entièrement valable.

thique ; en la matière on ne pouvait donc rien arrêter au point de vue philosophique. »

Parmi les nombreux passages étranges de l'entretien de Herder, celui-ci se distingue par une certaine plénitude de rareté.

La question était de savoir si la cause du monde, c'est-à-dire l'être suprême, est seulement une racine éternelle infinie de toutes choses, une *natura naturans*, un premier ressort ou bien une intelligence qui agit par raison et liberté ; mon opinion ici était que cette cause première est une intelligence (1).

Je n'avais point d'idée d'une intelligence sans personnalité et Lessing, j'en suis convaincu, ne s'imaginait pas plus en avoir une qu'il n'est un homme qui puisse en avoir réellement une.

L'unité de la conscience constitue la personnalité et tout être, qui a conscience de son identité, d'un moi permanent, existant par soi et se connaissant, est une personne. Si donc, comme Kant le prétend, je puis me demander si ma conscience est prise ou non dans un écoulement, il est possible que je doute de ma propre personnalité, c'est-à-dire de la véritable identité de mon sujet ; mais de la personnalité de Dieu et de sa vérité générale, je ne puis jamais douter dès que j'attribue à Dieu une conscience, un être en soi, une connaissance de soi, un *Je suis*.

Si donc nous ne voulons pas abandonner entièrement la région du concevable ni juger sans aucune idée, nous devons alors reconnaître à l'intelligence suprême le degré le plus élevé de la personnalité, c'est-à-dire

(1) « Un être qui est capable d'agir d'après la représentation de lois est une intelligence, un être doué de raison, et la causalité d'un tel être selon la représentation des lois la volonté de cet être. Un être qui serait la cause, donc l'auteur de la nature par l'entendement et la volonté, serait la plus haute intelligence, donc Dieu. » (*Critique de la raison pratique*, p. 225 sq. ; *Critique de la raison pure*, p. 659, dans la première édition, p. 631.)

la perfection de l'être en soi et de la connaissance de soi.

Nul avant Herder n'a, que je sache, pensé autrement en la matière et, de sa part, c'est vraiment quelque chose de nouveau que d'affirmer que Lessing aurait dû prêter attention, comme s'il se fut agi de quelque chose d'inouï, lorsqu'il entendit parler de la cause première des choses comme d'un être personnel.

Cette affaire ne méritait une explication que parce que le Dieu impersonnel est un besoin nécessaire de cette philosophie faite de fictions poétiques qui planerait volontiers à mi-chemin entre le théisme et le spinozisme et qui a trouvé de nombreux adeptes parmi nous. Cette philosophie part de la proposition vraie que l'entendement divin ne peut être un entendement humain, la volonté divine une volonté humaine. Mais elle donne à cette proposition vraie une extension qui détruit la racine de toute pensée et de tout acte raisonnables, du principe de toute intelligence, c'est-à-dire de l'existence personnelle, sans vouloir cependant affirmer en même temps avec Spinoza, qui est logique, que la cause suprême des choses puisse ne pas être une intelligence. Mais que dois-je comprendre par une intelligence qui n'a en soi rien de tout ce que je conçois en un être intelligent ? Absolument rien. Car ce n'est pas seulement toute ressemblance, mais encore toute analogie possible qui est anéantie par la suppression de l'existence personnelle, si bien que l'on n'y exige pas même une ombre ou la lueur d'un être, c'est-à-dire même pas autant que l'on exige pour une chimère ; il reste seulement un mot dépourvu de sens, un son vide.

Il n'est pas besoin de deviner, chacun le voit de ses yeux à plus d'un exemple, ce qu'il doit arriver d'une telle cause intelligente, même sage et bonne des choses, qui n'est ni hors ni au-dessus du monde, qui n'est pas la nature et est moins que tout un être personnel, qui, par nature, doit avoir des fins, quand on applique en philosophie son inconcevable idée ; on peut se représen-

ter quelles doivent être ses collisions avec la nature et inversement quelles sont celles de la nature avec elle.

Contre cette prédication (je ne sais d'autre mot à son propos) jetant la confusion dans la raison et le langage je me suis déjà déclaré dans la première édition des *Lettres sur Spinoza* et j'ai franchement révélé mon intention de l'interrompre par un exposé allant au fond des choses du spinozisme qui ne peut être converti et qui est fortement cohérent en toutes ses parties. Je m'en suis ensuite expliqué plus en détail dans les *Considérations sur une pieuse tromperie* (*Betrachtungen über den frommen Betrug*) et je promis de mettre encore plus en lumière dans cette seconde édition l'impossibilité d'un système médian entre le théisme et le spinozisme et la folie de leur confusion. L'appendice qui suit immédiatement contient d'autres indications sur ce sujet que je ne perds pas de vue.

APPENDICE V

Page 112 : « C'est un des préjugés humains que de considérer la pensée comme ce qu'il y a de premier et de plus éminent et de vouloir tout déduire d'elle alors que tout, y compris les représentations, dépend de principes plus élevés. Etendue, mouvement, pensée sont, c'est évident, fondés en une force plus haute qu'ils n'épuisent de loin pas. Elle doit être infiniment au-dessus de tel ou tel effet et ainsi il peut y avoir une sorte de plaisir pour elle qui non seulement dépasse toute idée, mais encore est entièrement en dehors de toute idée. Le fait que nous ne puissions rien nous représenter de tout cela par la pensée n'en supprime pas la possibilité. »

A ce propos Mendelssohn remarque : « Cette idée est tout à fait selon l'humeur de Lessing. C'est une de ces cabrioles par lesquelles il fait mine de sauter pour ainsi dire par-dessus soi. Se demander s'il n'y a pas quelque chose qui non seulement dépasse toute idée, mais est entièrement hors de toute idée, c'est ce que j'appelle un saut par-dessus soi... Il ne m'est jamais venu à l'esprit de vouloir monter sur mes épaules afin d'avoir une perspective plus libre... Vous semblez vous aussi ne pas attribuer un poids particulier à cette étrange idée de Lessing. »

Je n'y attribuais aucun poids comme la suite immédiate de la conversation le donne assez à entendre ; et, à mon sentiment, Mendelssohn a très heureusement

comparé cette idée avec une tentative de sauter par-dessus soi (1).

Je n'en ai été que plus surpris que l'on produisit plusieurs fois par la suite cette déclaration de Lessing comme une preuve de je ne sais quelle *theologia naturalis* qu'il aurait professée et qui devrait être incompatible avec le système que je lui ai attribué.

Herder prit autrement ces mots de Lessing : il les cite dans son quatrième entretien sur *Dieu* comme une preuve que Lessing, dans son interprétation de Spinoza, est resté à mi-chemin, car sans cela il eût développé l'idée que ce philosophe présente comme le fondement et la somme de toutes forces.

« Quoi, dit Théophrone dans l'entretien de Herder (p. 138, si je vous nommais non une force plus haute que la pensée, mais l'idée réelle en qui toutes ces forces (les milliers de forces de l'univers que Philolaus vient de mentionner) ne sont pas seulement fondées, mais encore que toutes ensemble n'épuisent pas ? Elle a toutes les qualités que Lessing exige de sa force inconnue, elle est infiniment plus éminente que tout effet individuel d'une force individuelle et elle donne réellement une sorte de plaisir qui non seulement surpasse toute idée, mais encore est certes non pas hors, mais au-dessus et avant toute idée, car toute idée la présuppose et repose sur elle. »

(1) Idée (*Begriff*) est employé ici au sens le plus vaste pour aperception transcendante ou conscience pure. Un plaisir qui serait hors de cette idée serait un plaisir sans jouissance de ce plaisir. — Je dois remarquer que, dans un entretien suivant, Lessing me renvoya à ce propos aux entretiens posthumes de Hume *Sur la religion naturelle*, 2^e partie. Je n'osais en faire mention dans ma première lettre à Mendelssohn, car Lessing ne nomma pas alors cette deuxième partie et je n'avais pas encore lu moi-même ces entretiens. Il me déplaisait en général de citer et tâtonner et en même temps j'avais honte d'avoir négligé de consulter ces entretiens. Il en était allé avec moi comme avec Lui dans mon *Hume sur la foi* (*Hume über den Glauben*) ; je ne voulais lire que l'original anglais et je négligeai de me le procurer.

PHILOLAUS. — « Et cette idée est... ? »

THÉOPHRON. — « L'existence. Lessing, vous le voyez, est resté à mi-chemin à propos de Spinoza ; sans cela, il aurait développé cette idée que notre philosophe présente comme le fondement et la somme de toutes les forces. L'existence est plus éminente que chacun de ses effets ; il y a un plaisir qui non seulement surpasse les idées individuelles, mais encore leur est incommensurable ; car la force de représentation est seulement une de ses forces à qui obéissent bien d'autres forces. Ainsi en est-il des hommes ; il doit en être de même pour tous les êtres limités ; et pour Dieu ? »

PHILOLAUS. — « Dans l'existence de Dieu se rencontre de la manière la plus éminente ce que Lessing pressent de cette force supérieure qui doit dépasser toute pensée. Son existence est le fondement premier de toute réalité, la somme de toutes les forces, un plaisir qui dépasse toute idée. »

THÉOPHRON. — « Mais qui est aussi hors de toute idée. Vous le voyez à nouveau : Lessing n'a pas débrouillé entièrement l'écheveau des idées spinozistes. La force la plus haute doit se connaître elle-même ; sans cela, c'est une force aveugle qui serait certainement surmontée par la force pensante, donc ne serait pas divinité. »

On n'est pas habitué à ce que Lessing reste à mi-chemin et bien moins à ce qu'il ne débrouille pas entièrement un écheveau une fois qu'il l'a pris en main. Mais Herder dit aussi de Spinoza dans le même écrit (p. 101 sq.) : « Qu'avait-il donc à ne pas associer la force infinie de la pensée et la force infinie de l'action et à ne pas exprimer plus nettement dans cette association ce qu'il devait nécessairement trouver en elle, à savoir que la puissance la plus élevée est nécessairement aussi la puissance la plus sage, c'est-à-dire une bonté infinie ordonnée selon des lois intérieures éternelles ? »

— « C'est encore cette fausse explication cartésienne
 « qui lui cache sa propre lumière. Pensée et étendue
 « s'opposent l'une à l'autre pour lui comme deux choses
 « intangibles : la pensée ne peut être limitée par l'étendue,
 « l'étendue par la pensée. Étant donné qu'il les admettait
 « toutes deux comme des qualités de Dieu, être indivi-
 « sible, et n'osait expliquer l'une par l'autre, il lui fallait
 « admettre un tiers à qui toutes deux se soumettent :
 « il l'appela la puissance (*Macht*). S'il avait développé
 « l'idée de puissance comme il le fait de celle de matière,
 « il serait arrivé nécessairement, et même dans la
 « logique de son système, à l'idée de forces qui agissent
 « aussi bien dans la matière que dans les organes de la
 « pensée ; il aurait donc considéré aussi dans cette
 « idée puissance et pensée comme des forces, c'est-à-dire
 « comme une. La pensée, elle aussi, est puissance et la
 « puissance la plus parfaite, absolument infinie précisé-
 « ment du fait qu'elle est et a tout ce qui appartient
 « à la puissance infinie, fondée en soi-même. »

Ce ne serait donc pas tellement Lessing qui, à propos de Spinoza, serait resté à mi-chemin que Spinoza à propos de lui-même (1).

Mais est-il du moins exact que Spinoza soit resté à mi-chemin à propos de Spinoza et n'ait point entièrement débrouillé l'écheveau des idées spinozistes ?

Herder, je l'espère, me démontrera le contraire.

(1) Il est reconnu, p. 94 des entretiens de Herder sur *Dieu*, « que Spinoza a de durs propos contre toutes les intentions de Dieu dans la création, qu'il dénie très nettement à Dieu entendement et volonté et déduit tout ce qui existe uniquement de sa puissance infinie qu'il ne met pas seulement au-dessus de l'entendement et des intentions, mais sépare encore entièrement d'eux ». Par contre, p. 95, la preuve est promise, d'une part, que « Spinoza ne s'est pas entièrement compris lui-même dans ces propositions parce qu'elles étaient les conséquences de la mauvaise explication cartésienne introduite dans son système, d'autre part, qu'on l'a encore plus mal compris qu'il ne s'exprimait avec obscurité » (obscurité ? les déclarations de Spinoza sur ces points seraient obscures ?).

La proposition dont Spinoza conclut que Dieu ou la *natura naturans* ne peut avoir ni entendement ni volonté pas plus (il faut le remarquer) finis qu'infinis, est la suivante :

Idées réelles, conscience formelle, entendement, ce sont une certaine manière déterminée, une modification (*modificatione modificatum*) de la pensée absolue. La pensée absolue elle-même, immodiée, (*infinita cognitionis essentia*) est produite immédiatement par la substance, mais toutes les espèces diverses de la pensée ne le sont que médiatement, c'est-à-dire que toutes ne peuvent découler immédiatement que du fini et ne doivent être imputées qu'à la nature créée, nullement à la nature incréée.

Or Herder lui-même dit, dans le passage cité (p. 139) où il accuse Lessing et Spinoza d'être restés à mi-chemin, que « l'existence est plus éminente que chacun « de ses effets, qu'il y a un plaisir qui non seulement « surpasse les idées individuelles, mais encore leur est « incommensurable parce que la force de représentation « est seulement une de ses forces à qui obéissent bien « d'autres. »

Et si Lessing répondait à cela : « Ami, tu n'as pas débrouillé entièrement l'écheveau des idées spinozistes, sans cela tu aurais reconnu que ta force de représentation de Dieu, qui est seulement une de ses forces et naît avec d'autres forces d'un fondement premier de la réalité, ne peut être une force directrice. Selon l'ensemble de tes propres idées telles que tu les as exposées, la force de représentation n'est rien autre que la conscience, la conscience de « ce que toute idée présuppose, la conscience de l'être ou de ce qui est » (1), la conscience de ce qui fixe à tout, même à la pensée, ses lois, ne se les laisse pas fixer par elle et donc ne peut être « surmonté » par la pensée. Que parles-tu alors de puissance

(1) HERDER : *Dieu*, p. 138 sq.

aveugle ? Est-ce que la pensée met des yeux à ton Dieu ? Et d'où la lumière pénètre-t-elle dans ces yeux sans laquelle même l'œil intérieur ne voit pas ? Tu railles les anthropopathies de Leibniz ; tu ne veux pas que l'on attribue à Dieu des plans, des intentions réfléchis ; tu enseignes une nécessité qui n'est point instituée par la sagesse, mais qui est nature (1) et tu parles cependant à nouveau d'une puissance qui reçoit seulement de la pensée ses prescriptions d'ordre, de régularité et d'harmonie, de pensées par qui la nature doit être d'abord méditée et qui « sont la puissance absolument infinie la plus parfaite, parce que la pensée est et a tout ce qui appartient à la force infinie fondée en soi (2) ». En vérité, je ne te comprends pas. Qu'est donc l'idée fondamentale du spinozisme si ce n'est que Dieu est lui-même l'être étendu, l'être pensant, l'être agissant et vivant même et que, pour cette raison, on ne peut pas plus lui attribuer immédiatement pensées que mouvements corporels, pas plus conscience formelle que figure et couleur ? Aussi, si je voulais parler du plaisir de cet être suprême, il me fallait non seulement mettre ce plaisir plus haut que toute idée, mais encore le rejeter hardiment hors de toute idée. Mon pénétrant ami Mendelssohn avait raison d'appeler cela un saut par-dessus soi-même. C'était un saut périlleux par lequel je répondais immédiatement sur place à un saut périlleux et me retrouvais debout à côté de l'homme avec qui je m'entretenais. »

Je ne puis concevoir ce que Herder répondrait alors à Lessing, je veux dire : répondrait nettement, vraiment en philosophe. On a été presque unanime à dire des *Entretiens* de cet homme plein d'esprit qu'on y voulait sauver du reproche d'athéisme non la doctrine de Spinoza, mais une autre doctrine que Spinoza aurait dû

(1) HERDER : *Dieu*, p. 102.

(2) HERDER : *Dieu*, p. 103.

avoir. Mais alors la composition du Dieu de Herder, l'explication du Dieu de Spinoza devraient être au moins une composition et une explication possibles, ce qu'elles ne me semblent pas être. Je nie en effet qu'il puisse y avoir entre le système des causes finales et le système des causes seulement efficientes un système médian concevable pour nous, hommes. Si l'entendement et la volonté ne sont pas ce qu'il y a de premier et de plus haut, s'ils ne sont pas un tout, ce sont seulement des forces subordonnées et ils appartiennent à la nature créée, non à la nature créante ; ce sont des rouages, non pas un ressort, des rouages qui peuvent être démontés et dont on peut suivre le mécanisme [1].

Mais par mécanisme, j'entends tout enchaînement de causes purement efficientes qui est *eo ipso* un enchaînement nécessaire, de même qu'un enchaînement nécessaire, dans la mesure où il est nécessaire, est *eo ipso* un enchaînement mécanique [2].

A supposer que représentation et désir puissent accompagner un enchaînement purement mécanique, puissent être en, avec et près de lui, alors tout accord de forces, tout résultat harmonieux suscitera un phénomène dont la représentation impliquera l'idée d'une

[1] « Dans la proposition que toute réalité doit être donnée dans l'être nécessaire comme détermination ou avoir en lui son fondement on ne fixe pas si les qualités d'entendement et de volonté doivent, dans l'être supérieur, être considérées comme des déterminations inhérentes à lui ou seulement comme des suites apparaissant sur d'autres choses. Dans le second cas, malgré toutes les prérogatives qui, comme il saute aux yeux, tiennent à la plénitude, à l'unité et à l'indépendance de l'existence de cet être premier en tant que fondement général, sa nature serait cependant très inférieure à celle que l'on doit se représenter lorsque l'on se représente un Dieu. En effet, privé de connaissance et de décision propres, cet être premier serait un fondement aveuglement nécessaire d'autres choses et même d'autres esprits et il ne différerait en rien de l'éternel destin conçu par quelques anciens si ce n'est que sa description serait plus intelligible. » [KANT : *Seul fondement possible*, p. 43 sq.]

(2) Cf. appendice VII.

activité d'après des buts, d'un art, d'une sagesse, d'une bonté, etc. (1).

Un enchaînement non mécanique est un enchaînement selon des intentions ou des buts. Il n'exclut pas les causes efficientes, non plus donc le mécanisme et la nécessité, mais la différence essentielle est que, en lui, le résultat du mécanisme précède comme idée et que l'enchaînement mécanique est donné par l'idée et non, comme dans l'autre cas, l'idée dans le mécanisme. On appelle ce système le système des causes finales ou de la liberté rationnelle, l'autre le système des causes seulement efficientes ou de la nécessité naturelle. Un troisième système n'est pas possible si on ne veut pas admettre deux êtres premiers.

Pour conclure, un mot encore sur le mal-fondé du renseignement que Herder trouve dans la définition cartésienne de l'étendue dont Spinoza n'aurait pas pu se libérer. Herder (p. 148) appelle ce renseignement

(1) « Supposons le problème suivant : proportionner les longueurs de plans diversement inclinés sur l'horizontale de manière que des corps roulant librement sur chacun d'eux en atteignent en des temps égaux la partie inférieure. Toute personne informée des lois de la mécanique reconnaîtra que divers raisonnements préliminaires sont nécessaires. Or cette disposition se trouve naturellement dans le cercle pour une variété infinie de changements de positions et chaque fois cependant avec la plus grande rigueur. En effet, toutes les cordes menées de l'extrémité inférieure ou de l'extrémité supérieure du diamètre vertical avec n'importe quelle inclinaison ont, en commun, cette propriété que la descente libre effectuée le long d'elles s'accomplit en des temps égaux. Un élève intelligent, je m'en souviens, à qui j'avais exposé cette proposition et sa démonstration et qui la comprit fort bien, en fut ému comme d'une merveille de la nature. De fait, un si étonnant accord de choses fort diverses établi selon des lois si fécondes dans une chose aussi simple que l'est en apparence un cercle remplit de surprise et à bon droit d'admiration. Par la beauté et l'ordre qui y règnent il n'est point de merveille de la nature qui prête plus à l'étonnement, à moins que l'on ne s'étonne parce que la cause ne peut ici être aperçue si clairement et que l'admiration ne soit fille de l'ignorance. » (KANT : *Seul fondement possible*, p. 52 à rapprocher de Herder : *Dieu*, p. 119 sq.)

un fait historique et invoque les *Heures matinales* (*Morgenstunden*) de Mendelssohn. J'invoquerai là-contre seulement un jeune écrivain qui a à peine percé, mais qui a éclairé ce fait non pas d'aussi près qu'il eût été possible, mais suffisamment cependant : que l'on consulte Heydenreich *La nature et Dieu selon Spinoza* (*Natur und Gott nach Spinoza*), p. 215-224. En dehors de cet homme plein d'esprit il n'est personne à ma connaissance qui ait contredit cette affirmation inconcevable de Mendelssohn et de Herder ; au contraire, elle a trouvé une approbation générale. Leibniz, dit-on, a porté remède au mal en écartant la définition creuse de l'étendue et les incommodes représentations qui s'y rattachent. Cela n'est fondé qu'en ce qui concerne Descartes et à la condition que Leibniz ait cherché à supprimer le dualisme proprement dit (1), mais ce ne l'est point en ce qui concerne Spinoza, car Spinoza, lui aussi, combattit le dualisme et son être étendu immodifié n'est en rien plus vide que l'être simple immodifié de Leibniz. Dans les deux exposés qui suivent immédiatement, on trouvera plusieurs explications touchant ce sujet.

(1) Je crois avoir déjà suffisamment montré dans l'*Entretien sur l'idéalisme et le réalisme* et avoir mis hors de doute dans l'appendice VI que cette condition est fondée.

APPENDICE VI

Page 116 : « Je ne vous laisserai de répit que vous n'ayez fait connaître ce parallélisme. »

Dans l'*Entretien sur l'idéalisme et le réalisme* j'ai déjà touché à la question de savoir en quelle mesure l'harmonie préétablie de Leibniz est ou n'est pas identique avec l'affirmation de Spinoza que l'étendue et la pensée ne peuvent se modifier réciproquement et font ensemble un seul être ; en même temps j'ai promis d'exposer cette matière plus en détail ailleurs, ce que je fais ici.

Dans cet *Entretien* je disais : les formes substantielles ou, pour user de l'expression qui convient le mieux ici et est vraiment l'expression propre, le *principium individuationis* de notre Leibniz établit un point de différence décisif. Et ce point est réellement si important que les deux systèmes en deviennent des systèmes opposés.

Lorsque Leibniz exposa pour la première fois publiquement son *Nouveau système*, en 1685, il fit le récit des différentes modifications que sa pensée avait subies jusqu'alors. Ce récit se trouve répété, avec plus de détail, dans les *Nouveaux Essais* et en voici la conclusion : « J'étais allé quelque peu trop loin et j'avais commencé à pencher du côté des spinozistes qui attribuent à Dieu seulement une puissance infinie, lui dénie la sagesse et autres perfections, méprisent la théorie des causes finales et déduisent tout d'une nécessité agissant sans intention. Le système de l'harmonie m'a guéri de cela

et, depuis, je me donne parfois le nom de Théophile (1'. »

Cependant Bourguet crut découvrir justement dans ce nouveau système, que Leibniz opposait au spinozisme, une préférence pour le spinozisme ou plutôt l'esprit de ce dernier. Leibniz lui répondit : « Je ne vois pas comment vous voulez dégager ici du spinozisme. Au contraire le spinozisme est justement renversé par les monades. Car autant de monades, autant de substances réelles ou bien de miroirs indestructibles, pour ainsi dire vivants de l'univers ou bien de mondes concentrés, tandis qu'au contraire, selon Spinoza, il ne peut y avoir qu'une seule substance. S'il n'y avait pas de monades, Spinoza aurait raison et tout, sauf Dieu, serait passager et disparaîtrait comme modalité ou modification accidentelles, car les choses manqueraient d'un fondement propre pour subsister, de la substance, que donnent les monades (2'. »

(1' *Nouveaux Essais*, p. 29. — On trouve dans les lettres à Remond de très intéressants renseignements sur les modifications qui se sont produites dans la pensée de Leibniz. J'insère le passage suivant : « Je me souviens que je me promenai seul dans un bocage auprès de Leipsic, appelé le Rosendal, à l'âge de quinze ans pour délibérer si je garderois les formes substantielles. Enfin le mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux mathématiques. Il est vrai que je n'entrai dans les plus profondes qu'après avoir conversé avec M. Huyghens à Paris. Mais quand je cherchai les dernières raisons du mécanisme et des lois même du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il étoit impossible de les trouver dans les mathématiques et qu'il falloit retourner à la métaphysique. C'est ce qui me ramena aux entéléchies et du matériel au formel, et me fit enfin comprendre après plusieurs corrections et avancements de mes notions, que les monades ou les substances simples sont les seules véritables substances ; et que les choses matérielles ne sont que des phénomènes, mais bien fondés et bien liés. C'est de quoi Platon et même les Académiciens postérieurs et encore les Sceptiques ont entrevu quelque chose ; mais ces Messieurs, après Platon, n'en ont pas si bien usé que lui » (*Recueil de des Maizeaux*, t. II, p. 135. *Opera omnia*, t. V, p. 8.)

(2' *Opera* II, 1 p. 327. — Cette lettre est de décembre 1714. On trouve un passage parallèle dans le traité *De ipsa natura sive de vi infiniti actionibusque creatorum* qui parut en 1698 dans les *Acta eruditiorum* ;

Parfaitement juste. Le spinozisme ne peut être attaqué avec succès que du côté de ses individuations et il faut alors que les remplacent ou les monades de Leibniz ou l'acatalepsie des Éléates.

Spinoza partit de l'idée d'une chose nécessaire et de la proposition que le devenir ne peut pas plus être devenu ou avoir commencé que l'être. Mouvement et repos sont donc des modes éternels de sa substance corporelle et la cause constamment efficiente des différentes formes où, toujours, l'une se développe à partir de l'autre sans que la cause efficiente elle-même se modifie. Dans son système donc les individus ou les choses individuelles ne sont pas plus que la divinité même qui produit de manière absolument nécessaire l'infini à partir de l'infini. Mais il ne donna aucune raison de l'impossibilité interne de telles choses individuelles dans le continu absolu de sa substance unique, aucune non plus de leur distinction, de leur action réciproque, de leur communauté et de l'étrange *bellum omnium contra omnes* qui prend corps à cause d'une individualité passagère et se déroule dans et avec l'un infini qui engloutit toute unité.

Cette raison, Leibniz l'exigea, mais non pas immédiatement et exclusivement de Spinoza ; il l'exigea de toutes les sectes philosophiques alors régnantes, des cartésiens, des gassendistes, en général de tous les philosophes

le voici : « *Alibi a me explicatum est, etsi nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere ; unde consequens est ne res quidem durabiles produci posse si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere nihilque adeo a Deo conservari ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinæ substantiæ permanentis modificationes et phasmata, ut sic dicam ; et, quod eodem redit, ipsam naturam vel substantiam rerum omnium Deum esse, qualem pessimæ notæ doctrinam nuper scriptor quidam subtilis at profanus orbi iniecit vel renovavit. Sane, si res corporales nil nisi materiale continerent, verissime dicerentur in fluxu consistere neque habere substantiale quicquam, quemadmodum et Platonici olim recte agnovere.* » (Op. II, 2, p. 52-53.)

qui tenaient pour possible quelque chose de réellement uni sans union interne générale, des choses inséparables sans lien inséparable, une communauté des êtres sans un fondement de l'harmonie *a priori*, du mouvement sans force propre, de la vie sans esprit.

Il faut remarquer que le premier écrit de Leibniz, son travail doctoral de 1663 soutenu sous Thomasius, portait déjà sur ce sujet et traitait de *principio individui* (1).

Lui-même nous raconte dans son *Specimen dynamicum* de quelle manière, déjà comme adolescent, il en vint à des réflexions qui, poursuivies, aboutirent à la théorie des monades (2). Cette théorie des êtres simples, forces

(1) Cf. le discours tenu à ce propos par Thomasius et les sept *propositiones* mises par Leibniz en appendice à sa dissertation dans Op. II, 2, p. 11 et p. 400. DUTENS dit dans son catalogue : *ipsa disputatio a G. G. Leibnitio die 30. maji 1663 habita, primum auctoris nostri cognitum opus, nostras exactissimas inquisitiones effugit. Septem quas offerimus propositiones adnexæ erant huic disputationi et publicatæ fuerunt ab Ill. Ludovico in sua Leibnitianæ philosophiæ historia, t. I, par.*

(2) *Mihi adhuc juveni et corporis naturam cum Democrito et hujus ea in re sectatoribus Gassendo et Cartesio in sola massa innerte tunc constituenti excidit libellus Hypotheseos physicae titulo quo theoriæ motus pariter a systemate abstractam et systemati concretam exposui... Ibi statui, supposita tali corporis notionē, omne incurrens suum conatum dare excipienti seu directe obstanti quæ tali... Sed postea omnia altius scrutatus, vidi in quo consisteret systematica rerum explicatio, animadvertique hypothesin illam priorem notionis corporeæ non esse completam; cum aliis argumentis, tum etiam hoc comprobari quod in corpore præter magnitudinem et impenetrabilitatem poni debeat aliquid unde virium consideratio oriatur; cujus leges metaphysicas extensionis legibus addendo, nascentur eæ ipsæ regulæ motus quas systematicas appellaram: nempe ut omnis mutatio fiat per gradus et omnis actio sit cum reactione et nova vis non prodeat sine detrimento prioris adeoque semper abripiens retardetur ab abrepto nec plus minusve potentiæ in effectu quam in causa contineatur. Quæ lex cum non derivetur ex notionē molis, necesse est consequi eam ex alia re quæ corporibus insit, nempe ex ipsa vi quæ scilicet eandem semper quantitatem sui tuetur, licet a diversis corporibus exerceatur. Hinc igitur, præter pure mathematica et imaginationi subjecta, collegi quædam metaphysica, solaque mente perceptibilia, esse admittenda et missæ materiali principium quoddam superius et, ut sic dicam, formale, addendum; quan-*

uniques et substances réelles, il l'introduisit, en 1694 par le petit écrit *de primæ philosophiæ emendatione et de notione substantiæ* (1) et fit paraître ensuite son *Specimen dynamicum* où il montrait en détail qu'étendue et impénétrabilité ne suffisent pas à faire ensemble une substance, car toutes deux présupposent une force qui devrait d'abord rendre possibles étendue et impénétrabilité et les produire. Je renvoie à ce très remarquable traité comme aussi à l'écrit très important *Pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque* incorporé aux *Acta eruditorum* de 1698 (*Op.* II, 2, p. 49).

Nous possédons maintenant un exposé antérieur mais non publié alors, de cette doctrine et de son application générale dans une lettre privée adressée de Venise le 30 mars 1690 au célèbre Arnauld. Leibniz y expliquait et déclarait ce qui suit :

« Le corps est un agrégat de substances, mais, à proprement parler, n'est pas une substance. D'où il résulte que partout dans le corps se trouvent des substances indivisibles, improductibles, incorruptibles qui ont quelque chose de semblable aux âmes ; que toutes ces substances ont été de tout temps associées et demeureront toujours associées à des corps organiques capables de diverses transformations ; que chacune de ces substances contient dans sa nature la loi de la série continuée de ses effets (*legem continuationis seriei suarum operationum*) et tout ce qui est de son passé et de son avenir ; que, excepté sa dépendance par rapport à Dieu, elle est le fondement de tous ses

doquidem omnes veritates rerum corporearum ex solis axiomatibus logicis et geometricis, nempe de magno et parvo, toto et parte, figura et situ, colligi non possint, sed alia de causa et effectū, actioneque et passione accedere debeant quibus ordinis rerum rationes salventur. Id principium formam ἀντελέχεια an vim appellemus non refert, modo meminerimus per solam virium notionem intelligibiliter explicari. (*Op. om.*, t. III, p. 320 sq.)

(1) *Op.* II, 1, p. 18. Cf. aussi (*op. cit.*, p. 234 et 236) deux lettres du *Journal des savants* de 1691 et 1693.

actes ; que toute substance représente l'univers entier, mais l'une plus clairement que l'autre, en particulier pour ce qui est de certaines choses et selon son état ; que l'association de l'âme avec le corps et même l'effet d'une substance sur l'autre résident seulement dans cette harmonie réciproque, parfaite, instituée expressément par l'ordre de la première création par quoi toute substance prévient, selon ses lois, les besoins des autres et de sorte que, ainsi, les effets de l'une sont la suite ou la concomitance des effets ou modifications de l'autre (1)... »

Jusqu'à la fin de sa vie Leibniz a exposé comme ici, sans la moindre modification, sa théorie des monades et de l'harmonie préétablie qui s'y rattache de manière inséparable comme sa conséquence.

Si on veut considérer l'harmonie préétablie comme une hypothèse conciliable avec les manières contemporaines de voir et la tenir pour une doctrine qui devait seulement corriger et non renverser les systèmes de l'époque, alors elle ne mérite pas le nom de découverte et Leibniz ne l'a jamais donnée comme telle sous ce rapport. Écoutons-le lui-même.

« Les philosophes de l'école croyaient à une influence physique réciproque entre l'âme et le corps ; depuis, l'on a considéré avec plus de précision que la pensée et l'étendue corporelle n'ont point de communication, mais sont toutes deux différentes *toto genere* ; depuis, plusieurs des modernes ont reconnu qu'il n'y a pas de communication physique entre l'âme et le corps quoique la communication métaphysique subsiste par quoi l'âme et le corps constituent un seul et même sujet ou ce que l'on appelle une personne (2). »

Là-dessus il montre la faute que fit Descartes en s'efforçant d'obtenir pour l'âme quelque participation aux

(1) *Op. om.* II, 1, p. 46.

(2) *Théodicée*, I, 1, par. 59.

mouvements du corps ; il remarque combien ce philosophe fut près de la théorie de l'harmonie préétablie et qu'il aurait dû y arriver s'il avait eu connaissance des lois générales du mouvement et de sa direction découvertes un peu plus tard par Huyghens et Leibniz (1).

L'imparfait *systema assistentiæ* ne survécut pas à son auteur. Les élèves les plus célèbres de Descartes, Maignan, Malebranche, Spinoza, Cordemoi, Lami, de la Forge et maints autres furent unanimes à le rejeter, car ils croyaient apercevoir nettement qu'il n'était à aucune condition ni d'aucune manière possible qu'étendue corporelle et pensée se déterminassent ou se modifiassent réciproquement. Ils furent unanimes aussi à démontrer, et pour une part *more geometrico*, qu'une qualité ou un accident ne peut pas plus passer d'une substance dans une autre qu'exister par soi ; ils tirèrent des principes de leur maître, avec beaucoup de pénétration, d'autres conséquences en partie très justes. Ainsi naquit le système des causes occasionnelles et, à peu près à la même époque, le spinozisme.

A propos de ces deux systèmes les plus anciens je dois rappeler que notre Leibniz, qui reprochait au spinozisme son exagération du cartésianisme (2) et à l'occasionalisme sa coïncidence avec le spinozisme (3),

(1) *Théodicée*, par. 61. Il répète la même chose dans une lettre à Remond : « Ce qui a arrêté le plus Descartes, c'est qu'il a ignoré les véritables lois de la mécanique et du mouvement qui auroient pu le ramener. M. Huyghens s'en est aperçu le premier quoiqu'imparfaitement, mais il n'avoit point de goût pour la Métaphysique, non plus que d'autres personnes habiles qui l'ont suivi en cultivant ce sujet. J'ai remarqué dans mon livre, que si M. Descartes s'étoit aperçu que la nature ne conserve pas seulement la même force, mais encore la même direction totale dans les lois du mouvement, il n'auroit point cru que l'ame peut changer plus aisément la direction que la force des corps ; et il seroit allé tout droit au système de l'harmonie préétablie, qui est une suite nécessaire de la conservation de la force et de la direction tout ensemble. » (*Recueil de diverses pièces*, t. II, p. 137.)

(2) *Théodicée*, par. 393.

(3) *Op.* II, 1, p. 100, 203 ; 2 p. 53.

fut aussi près des principes du cartésianisme, dont il appela plusieurs fois la doctrine l'antichambre de la vérité (1), que les auteurs de ces systèmes et qu'il pouvait fort bien arriver à son *harmonia præstabilita* sans Malebranche ni Spinoza.

Cependant, comme c'est en France qu'il fit, en 1695, ses débuts avec sa doctrine arrangée pour une part comme une hypothèse *in gratiam cartesianorum*, les adeptes des causes occasionnelles lui reprochèrent une imitation maladroite de leur propre système. Leibniz concéda une ressemblance et s'en servit pour rejeter sur ses adversaires les objections qu'on lui faisait (2). Ce qui lui appartenait incontestablement en propre,

(1) « J'ai coutume de dire que la Philosophie Cartésienne est comme l'antichambre de la vérité, et qu'il est difficile de pénétrer bien avant, sans avoir passé par là ; mais on ne se prive pas de la véritable connaissance du fond des choses, quand on s'y arrête ». (*Op.* II, 1, p. 250.) — Deux ans plus tôt il écrivait à un ami : « Il m'arriva un jour de dire que le Cartésianisme en ce qu'il a de bon, n'étoit que l'antichambre de la véritable philosophie. Un homme de la compagnie qui fréquentoit la cour, qui avoit de la lecture, et qui se mêloit même de raisonner sur les sciences poussa la figure jusqu'à l'allégorie et peut-être un peu trop loin, car il me demanda là-dessus, si je ne croyois point, qu'on pourroit dire sur ce pied là que les anciens nous avoient fait monter l'escalier, que l'école des modernes étoit venue jusques dans l'antichambre, qu'il me souhaitoit l'honneur de nous introduire dans le cabinet de la nature. Cette tirade de parallèles nous fit tous rire, et je le lui dis : « Vous voyez, Monsieur, que votre comparaison a réjoui la compagnie ; mais Vous ne Vous êtes point souvenu qu'il y a la chambre d'audience entre l'antichambre et le cabinet, et que ce sera assez si nous obtenons audience, sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur. » (*Op.* II, 1, p. 263, cf. aussi *Recueil de diverses pièces*, t. II, p. 136 et 139.)

(2) Entre autres dans la justification contre Dom Lamy (*Op.* II, 1, p. 97). En ce qui concerne la ressemblance des deux systèmes Leibniz écrivit lui-même à son ami Remond : « Je ne trouve pas que les sentimens du R. P. Malebranche soient trop éloignés des miens. Le passage des causes occasionnelles à l'harmonie préétablie ne me paroît pas fort difficile. » (*Recueil de diverses pièces*, t. II, p. 147.) Il dit dans sa seconde réponse à Bayle : « Il y a eu des personnes fort pénétrantes, qui ont donné d'abord dans mon hypothèse et ont pris même la peine de la recommander à d'autres. Il y en a eu de très-habiles, qui m'ont marqué

ce qui faisait que son harmonie n'était pas une harmonie de deux substances différentes *toto genere*, mais suppression du dualisme, il le mit si peu en évidence que, quoiqu'il partit partout, sans exception, des unités vivantes comme des seules substances, il conserva cependant soigneusement une apparence de dualisme pour plusieurs motifs importants (1).

Le besoin d'une hypothèse pour expliquer les accords réciproques existant entre les modifications de la substance étendue et celles de la substance pensante, déjà avant Leibniz, Spinoza l'avait écarté, encore plus parfaitement, en n'admettant qu'une substance unique. Voilà donc ici une ressemblance réelle. Les deux philosophes considéraient l'âme et le corps comme un

l'avoir déjà eu en effet, et même quelques autres ont dit qu'ils entendirent ainsi l'Hypothèse des Causes occasionnelles et ne la distinguèrent point de la mienne, dont je suis bien aise. Mais je ne le suis pas moins lorsque je vois qu'on se met à l'examiner comme il faut. » (*Op. cit.*, p. 447.)

Mais la défense de Malebranche contre Du Tertre par Leibniz est ce qu'il y a de plus remarquable et à bien des points de vue (*Rec. de div. pièces*, t. II, p. 539-550 ; *Op.* II, 1, p. 213-218), surtout si on compare cette lettre avec l'*Examen des principes du R. P. Malebranche*. Sans raison on a fait grand bruit du fait que Leibniz écrit en envoyant cet *Examen* à Remond : « On peut dire de cette manière de petit dialogue, que ce sont des discours exotériques et nullement acroamatiques. » (*Rec.*, t. II, p. 185). Mais que je sache, on n'a jamais invité à une comparaison entre cet *Examen* et la lettre sur le livre de Du Tertre, laquelle est de la même année et est justement adressée à ce Remond. Et cependant Des Maizeaux, qui voulait être si pénétrant, avait la lettre sous les yeux.

(1) Le dualisme était alors encore un article théologique de foi. Malebranche dit expressément qu'il lui faut admettre un monde matériel, car il est dans la Bible que Dieu a créé le ciel et la terre et que le Verbe s'est fait chair. Leibniz, lui aussi, fut contraint de s'excuser immédiatement après la publication de son système sur ce qu'il n'avait pas assez distingué esprit et corps et avait, au fond, enseigné une nécessité universelle, ce qui le détermina à organiser son exposé avec encore plus de prudence. On sait quelles attaques violentes notre compatriote Wolff dut supporter à cause des monades, lui qui n'avait jamais accepté entièrement et expressément cette théorie de Leibniz. (Cf. ses *Pensées raisonnables*, II, par. 215.)

unum per se qui peut être certes divisé dans la représentation, mais nullement dans la réalité (1). La chose mérite d'être examinée d'un peu plus près.

Spinoza avait tôt rejeté l'idée de l'étendue de Descartes selon qui elle est un quelque chose de seulement géométrique, non différent de l'espace, parfaitement inactif (2) et il lui avait donné pour fondement une force toujours active et un être réel par quoi elle existerait comme qualité de la nature divine (3). La force, d'une manière générale, est, selon lui, l'être vivant de Dieu même. Elle apparaît dans ce qui est corporel comme mouvement, dans ce qui est pensant comme désir (4). La vie de la chose individuelle est la force par laquelle celle-ci persévère dans son être et dans son

(1) J'invoque ce que, touchant ce point, j'ai démontré des écrits de Leibniz dans mon *Entretien sur l'idéalisme et le réalisme* et je renvoie ici en particulier au schème présenté par notre philosophe à Des Bosses. (*Op.* II, 1, p. 314.) Selon la théorie de Leibniz la monade finie n'est pas encore pour soi une substance, mais elle devient une substance finie qui exige absolument une association avec un corps. Si la monade finie pouvait exister et agir pour soi seule, il faudrait que finitude et activité pure ne soient pas en contradiction. Celui qui a bien compris l'union nécessaire chez Leibniz du principe actif avec le principe passif et du passif avec l'actif, pourra s'y retrouver dans toutes ses accommodations et ne se trompera pas à son sujet.

(2) *Porro ex extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, ut ais, sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concilabitur, nisi a causa potentiori externa; et hac de causa non dubitavi olim affirmare rerum naturalium principia cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda.* (*Op. posth.*, p. 596); cf. appendice V vers la fin.

(3) *Quod petis, an ex solo extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse id impossibile esse ideoque materiam a Cartesio male definiri per extensionem sed eam necessario debere explicari per attributum quod æternam et infinitam essentiam exprimat* (*Op. posth.*, p. 598). Il faut rapprocher de ceci ce qui est dit à la fin de la lettre LXII (*op. cit.*, p. 593) et les passages indiqués là.

(4) Toute l'*Éthique*. Dans la démonstration de la prop. 4 de la IV^e partie on peut trouver des indications de références.

existence réelle (1). Ainsi chaque chose individuelle a sa force vitale propre et distincte (2). Mais, comme chaque chose individuelle présuppose toutes les autres choses individuelles et comme sa nature et sa constitution sont entièrement déterminées par sa connexion avec toutes les autres (3), il faut chercher cette connexion elle-même dans la décision divine où elle est déterminée d'avance (4).

Ce ne sont là que quelques traits principaux. Pour découvrir la ressemblance entre les deux doctrines sur ce point dans toute son ampleur, sa généralité, et sa profondeur réelles, il faut suivre les deux philosophes dans le développement de leurs manières de voir. Alors cette ressemblance devient si frappante qu'il ne peut être que difficile de vouloir la démontrer d'abord par de pénibles comparaisons.

Il me faut rappeler ici quelques reproches assez durs qu'a faits l'auteur de l'ouvrage plein d'esprit *La nature et Dieu selon Spinoza* à feu Mendelssohn à propos de son affirmation que l'*harmonia præstabilita* de Leibniz est empruntée à Spinoza. Mr. Heydenreich suppose que Mendelssohn tient cette découverte de Joachim Lange dont toute la déduction repose sur une connaissance superficielle du système de Spinoza, si bien que nul n'est à envier qui s'en est enrichi ; il croit que, parce que Mendelssohn s'est tellement intéressé à la philosophie de Wolff, il est vraisemblable qu'il ait aussi voulu feuilleter une fois l'ouvrage de Lange contre Wolff. Il est encore plus vraisemblable, serais-je tenté de penser, qu'il a lu Wolff lui-même et a trouvé là, pour la première fois, la comparaison de Lange.

(1) *Cogitat. metaph.*, II, 6.

(2) *Affectum definitiones*, I *cum expl.* (*op. posth.*, p. 146) ; *affectuum generalis definitio cum explic.* (*op. posth.*, p. 159). Démonstration de la prop. 39 de la IV^e partie de l'*Éthique* et scolie.

(3) Cf. dans ma lettre à Mendelssohn du 19 avril 1785 la proposition 39 où la note donne les références.

(4) *Éthique* p. I, prop. 33 démonstration et scolie ; prop. 36, append.

Mais comment se fit-il donc que la réfutation de Wolff, qui démontra de manière si stricte que l'« on peut tout aussi bien, selon l'expression de Mr. Heydenreich, déduire l'eau du feu que de Spinoza l'harmonie de Leibniz », comment se fit-il qu'elle impressionna aussi peu Mendelssohn qui cependant estimait tant Wolff et qui, certes, n'appartenait pas au nombre des génies que ce grand penseur regarde avec dégoût ? La raison s'en trouve dans l'entretien même. « Je comprends maintenant, fait dire Mendelssohn à son Philopon, pourquoi Wolff n'a admis l'harmonie préétablie que comme Leibniz l'a défendue contre Bayle. Car, comme il ne se hasardait pas à déterminer en quoi consiste la force des choses simples, il ne pouvait non plus tenir pour établi que toutes les choses simples ont des représentations et que, à partir de ces représentations, on peut expliquer l'étendue et les forces motrices du composé (1). »

(1) Cf. Mendelssohn, *Écrits philosophiques* I, p. 207. Auparavant, p. 203, Philopon dit : « Ne vous a-t-il pas semblé que Leibniz, à propos de cette opinion, n'était pas d'accord avec lui ? Dans sa *Monadologie*, par exemple, il la présente tout autrement que dans le *Journal des savans* où il la fit connaître pour la première fois au monde » et Neophile répond : « Leibniz n'a exposé son opinion que sous des formes bien différentes, de la manière dont son propos l'exigeait chaque fois. Dans sa *Monadologie*, il la montre comme une suite de son système des monades. Mais notre philosophe ne voulait absolument pas faire dépendre le sort de l'harmonie du sort des monades... Il chercha à fonder sa valeur en dehors de son système aussi et il l'entreprit dans le *Journal des savans*. » Il y a là différentes inexactitudes :

1° D'abord Leibniz n'a donné à aucun de ses écrits le titre de *Monadologie*. Il écrivit à Vienne, en 1714, pour le prince Eugène de Savoie ses *Principes de la nature et de la grâce*. Ils furent imprimés dans l'*Europe savante* deux ans après la mort de l'auteur. L'année suivante, en 1720, en parut une traduction allemande que l'on nomma la *Monadologie*. Ce même écrit, transformé en thèses latines, fut édité en 1721 dans les *Acta eruditorum*, suppl. VII (Dutens donne à tort suppl. VIII), sous le titre de *Principia philosophiæ, auctore G. G. Leibnitio*. Leibniz en avait communiqué l'original français en manuscrit à quelques amis, mais il n'avait certes jamais pensé qu'il méritât plus que ses autres traités

Quoique je n'approuve ce jugement de Mendelssohn ni en ce qui se rapporte à Leibniz — j'en dis un mot dans ma remarque —, ni en ce qui se rapporte à Wolff, cela me suffit cependant pour comprendre amplement pourquoi Mendelssohn ne put être impressionné lorsque Lange, lançant ses anathèmes, vit son cas réglé par Wolff le persécuté qui dit : *Leibnitius docet mentem et corpus esse*

sur la matière d'être appelé *Monadologie*. Il écrivait à ce propos à Remond : « Je vous envoie un petit traité, que j'ai rédigé ici pour le prince Eugène de Savoie, sur ma philosophie. J'espère que cet écrit, joint à ce que j'ai publié dans les journaux de Leipzig, de Paris et de Hollande, pourra contribuer à ce que l'on saisisse mieux mes idées. Dans les journaux de Leipzig j'ai essayé de conserver le langage de l'École; dans les autres, je m'accommodais à la manière de s'exprimer des exposés des cartésiens; et, dans le présent traité, je voudrais bien m'exprimer d'une manière qui serait compréhensible même de ceux qui sont moins habitués aux exposés des uns et des autres. » (*Rec. de diverses pièces*, t. II, p. 144; *Op.*, V, I, p. 12.)

2° Dans le *Journal des savans*, où Leibniz fit connaître pour la première fois son système, il ne doit pas être parti des monades. Cependant le titre de cet article est : *De la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union entre l'âme et le corps*. Et, de fait, l'article commence bien par établir l'idée de substance comme être simple, force autonome vivante, agissant selon l'analogie du sentiment et du désir, devant être conçue comme une âme. C'est de cette idée et de ce qui la rend nécessaire que tout le reste est conclu. « Mon harmonie, dit Leibniz dans la toute première explication, n'est point une hypothèse arbitraire, elle découle de ma théorie des unités. » — Et ainsi je ne vois de fait entre le premier traité et les *Principes sur la nature et la grâce*, ou aussi les *Principia philosophiæ*, aucune différence essentielle, mais seulement, selon la propre remarque de l'auteur, une différence d'accommodation et de présentation. Si l'article de Paris n'offre pas le mot monade, il s'y trouve tout aussi peu l'expression *harmonia præstabilita*. Leibniz l'employa pour la première fois dans l'*Éclaircissement*, où il répondait aux objections de Foucher, et si accessoirement que Bayle ne la vit pas et en parle dans la deuxième édition de son *Dictionnaire*, comme si le P. Lamy l'avait utilisée le premier dans sa réfutation du système de Leibniz. Donc, plusieurs années après que Leibniz eut fait connaître son système des unités, cette appellation n'était encore pas à proprement parler une appellation particulière.

Nulle part Leibniz n'est parti de l'*harmonia præstabilita* comme simple hypothèse, c'est-à-dire considérée sous la condition de deux

duas substantias a se invicem realiter diversas, cogitationem et extensionem esse attributa diversarum substantiarum. Bien loin que le pénétrant Wolff ait vraiment commis à propos de Leibniz une telle erreur, ses écrits dogmatiques montrent au contraire qu'il le saisit partout exactement et le comprit parfaitement même s'il ne voulut faire sienne la doctrine de Leibniz (1).

Immédiatement après l'extrait de Wolff, le Xenophanes de l'entretien de Heydenreich s'étonne que l'on n'ait pas dit aussi que la *Monadologie* de Leibniz vienne de Spinoza. Il cite un passage de Spinoza qui aurait pu en être l'occasion et remarque que ce passage important semble avoir été entièrement oublié (2).

Je ne crois pas qu'il ait été oublié et je l'ai fait dire moi-même presque textuellement à Spinoza dans la lettre à Hemsterhuis (3) et ma lettre à Mendelssohn

substances différant *toto genere* et, de ce point de vue, il ne défend son système que contre d'autres systèmes dont cette hypothèse était la base fondamentale et dont cependant les partisans voulaient trouver dans son système une foule de choses insensées.

3^e Bayle peut à peine être rangé parmi les adversaires de cette classe, ce que Leibniz lui-même ne fit pas. Les objections de Bayle allèrent plus profond, se rapportèrent à ce qui appartient en propre à ce système, atteignirent jusqu'à sa source et embrassèrent la cohésion de l'ensemble. Leibniz s'efforça de réfuter ces objections en partant des fondements de son système : nulle part, si ce n'est justement dans la deuxième réponse de Leibniz à Bayle, on n'a de telles ouvertures sur la forme de ce système, de telles perspectives sur ses profondeurs. Je renvoie, entre autres, à l'image aussi jolie que profonde du point et de la détermination interne et externe de sa ligne (*Rec. de diverses pièces*, t. III, p. 428 ; *Op.*, t. II, p. 83), à l'explication de la dualité apparente de son système (*Rec.*, t. II, p. 432 ; *Op.*, t. II, p. 84), à l'excellente remarque critique sur la comparaison entre l'âme et un atome d'Épicure (*Rec.*, p. 435-438, *Op.*, p. 85-87.)

(1) Cf. *Cosmologia universalis* par. 294 en examinant surtout les dernières lignes ; en outre *Pensées raisonnables*, II, par. 215-219, surtout p. 370 et 381.

(2) *Sur la nature et Dieu d'après Spinoza*, par Karl HEYDENREICH, p. 100-101.

(3) Première édition pp. 98-99 ; de l'édition actuelle, pp. 151-152.

du 21 avril 1785 renvoie expressément à ce scolie (1). Nul, sachant ce que l'on entend par monade, ne voudra trouver une théorie des monades ici ou ailleurs chez Spinoza. Nous savons aussi de manière trop circonstanciée comment cette idée s'est développée chez Leibniz pour avoir des doutes sur sa généalogie. Par contre, on ne peut et ne doit pas plus nier qu'il n'y ait une grande analogie dans les formes par lesquelles les choses individuelles se distinguent entre elles chez Leibniz et chez Spinoza, dans la manière dont ces choses individuelles sont liées entre elles, se déterminent réciproquement pour l'être, l'acte et la passivité, se conservent ou modifient leur situation ou leur constitution, dans la liberté qui repose sur le désir propre immédiat, sur le *conatu immanenti* de toute nature particulière et dans l'esclavage qui repose sur les exigences, pour ainsi dire sur le décret de l'ensemble, sur son harmonie préétablie.

Je n'ai point d'opinion, et n'en cherche point, sur la grandeur de la dette de Leibniz vis-à-vis de Spinoza. Mais, à supposer que Leibniz ait réellement beaucoup pris de Spinoza, personne, sachant combien ce nom provoquait à cette époque une horreur générale et violente, ne pourra en vouloir à Leibniz de n'avoir pas invoqué la doctrine de ce philosophe. On sait, d'autre part, combien Leibniz était enclin à s'appuyer sur des idées de ses prédécesseurs et à rechercher toute ressemblance des idées d'autrui avec les siennes : « La « vérité, dit-il, est plus généralement répandue qu'on ne « le croit ; mais elle est souvent fardée, plus souvent « encore cachée, parfois même affaiblie, mutilée et « corrompue par des adjonctions. Si on attirait l'attention sur elle là où elle se trouve parmi les anciens ou, « plus exactement, parmi nos prédécesseurs, on dégagerait l'or de la boue, le diamant de la mine, la lumière

(1) Dans la note 22. La prop. 13 de l'*Éthique* p. II est citée deux fois dans le même traité, notes 15 et 17.

« des ténèbres et on produirait réellement une certaine
« philosophie perenne (1). » A tout propos on trouve, dans
ses écrits, ces mêmes pensées et ces mêmes souhaits.
Un des passages les plus beaux et les plus instructifs de
cette sorte termine sa première réponse à Bayle et,
comme elle convient ici à plus d'un point de vue, qu'il
termine aussi cette dissertation :

« L'examen de tout système montre que, plus on
« pénètre au fond des choses, plus on peut découvrir de
« vérités dans les doctrines de la plupart des sectes phi-
« losophiques. Le manque de réalité substantielle dans
« les objets sensibles selon l'affirmation des sceptiques,
« les harmonies ou nombres, les prototypes ou idées
« à quoi les pythagoriciens et les platoniciens rame-
« naient tout, l'un et tout de Parménide et de Plotin
« sans spinozisme, l'enchaînement des choses selon les
« stoïciens, qui peut s'accorder avec la spontanéité des
« autres écoles, la philosophie vitaliste des cabalistes et
« des hermétistes, qui supposent partout une affection,
« les formes et les entéléchies d'Aristote et des scolas-
« tiques et l'explication mécanique de tous les phéno-
« mènes particuliers selon Démocrite et les modernes,
« on trouve tout cela réuni en un centre de perspective
« qui montre la régularité et l'accord des parties juste-
« ment dans l'objet qui, considéré de tout autre point
« de vue, apparaît confus. L'esprit de secte a été jusqu'à
« présent la faute. On s'est limité soi-même en rejetant
« ce que d'autres enseignaient (2). »

(1) *Recueil de diverses pièces* par DES MAIZEAUX, t. II, p. 145.

(2) *Recueil de diverses pièces* par DES MAIZEAUX, t. II, p. 417 ; *Op. om.*, t. II, I, p. 79.

APPENDICE VII

On a souvent renvoyé dans ce livre à ce présent exposé ; mais le texte est constitué à proprement parler par les trois passages suivants :

Page 127 : « Le Dieu de Spinoza est le pur principe de la réalité dans tout le réel, de l'être dans toute existence ; il est dépourvu de toute individualité et absolument infini. L'unité de ce Dieu repose sur l'identité de l'indiscernable (1), donc, n'exclut pas une sorte de pluralité. »

Page 193 : « La voie de la démonstration aboutit chaque fois au fatalisme. »

Page 120 : « Lessing maintint qu'il voulait tout tenir par des moyens naturels, mais qu'il ne pouvait y avoir de philosophie naturelle du surnaturel et que tous deux, le naturel et le surnaturel, existaient de manière patente. »

Déjà, avant Spinoza, les scolastiques s'étaient servis du principe de l'indiscernable tant pour concilier la théorie des trois personnes dans la divinité avec la théorie de l'unité de l'être divin que pour démontrer d'une manière générale qu'il ne peut y avoir qu'un Dieu. Même l'idée d'un être universel commun à toutes les choses individuelles, d'une substance en qui se répartit

(1) Cf. la démonstration de la proposition 5 dans la première partie de l'*Éthique* où est amorcée la démonstration qu'il ne peut y avoir qu'une substance.

pour ainsi dire, la foule innombrable du particulier et à qui revient donc l'ubiquité, nous la trouvons également chez les scolastiques, déjà même chez le *Magister sententiarum*. On peut suivre cette idée jusque chez Aristote et, plus haut encore, jusque dans la plus ancienne philosophie (1).

Ses premiers besoins prescrivait de manière générale à l'homme de dépister ce qui est permanent dans le non-permanent de la nature qui l'entoure et le pénètre ; et cette recherche devait le conduire et le pousser, tant dans le domaine moral que dans le domaine physique, à une immense série d'évolutions. Je ne connais pas de point de vue plus intéressant que celui-ci pour considérer les divers systèmes de pensée de l'humanité. Je ne peux jeter ici que des coups d'œil sur les derniers résultats et seulement en ce qui concerne la raison spéculative.

Après que l'on eut pour ainsi dire convoqué tous les sens pour confronter les uns avec les autres leurs témoignages individuels sur les choses, puis pour leur faire subir un interrogatoire en commun devant l'objet lui-même et comme celui-ci ne voulait pas se présenter et que l'on n'avait cependant pas le courage de procéder contre lui *in contumaciam*, il ne restait plus qu'à admettre que revenait seul à l'objet, que seul était vraiment objectif et constant ce que tous les sens, l'un comme l'autre, donnaient à connaître de lui de même manière, bref ce que le *sensus communis* dans l'acception supérieure, l'alpha et l'oméga de toutes les perceptions, montrait de lui.

L'entendement humain, ainsi purifié de toutes les *qualitates occultæ* correspondant aux phénomènes, conserva les idées suivantes : existence et coexistence, action et réaction, espace et mouvement, conscience et pensée.

(1) Cf. CRAMER : *De la philosophie scolastique (Von der scholastischen Philosophie, Fortsetzung des Bossuet)*, VII, pp. 216-220.

Combien, après avoir établi cela, la nature spéculative de l'homme dut se sentir aise, chacun peut le savoir qui est à même de réfléchir quelque peu profondément sur la faculté humaine de connaître. Considérons ce qui suit.

Le principe de toute connaissance est existence vivante et toute existence vivante sort de soi-même, est progressive et productive. Le mouvement d'un ver, son plaisir et son malaise obscurs ne pourraient naître sans une imagination procédant à des associations selon les lois de son principe vital, produisant la représentation de son état. Plus est variée l'existence ressentie qu'un être produit de cette manière, plus un tel être est vivant. Si la vie produite au moment présent ne doit pas disparaître à nouveau dans le suivant, il faut que puisse se conserver aussi l'être créateur. Parmi les moyens de conservation de la vie (de la vie qui jouit de soi et mérite seule le nom de vie) nul ne nous est connu qui s'atteste plus vigoureux que le langage. L'étroite union de la raison et du langage est reconnue de chacun, de même que nous ne nous représentons point de vie qui soit plus haute que celle qui se maintient par la raison (1). Perception plus parfaite et association plus variée produisent, dans des êtres bornés, le besoin de l'abstraction et du langage. Ainsi prend forme un monde de la raison où des signes et des mots tiennent lieu de substances et de forces. Nous nous approprions l'univers en le déchiquetant et en créant un monde d'idées, d'images et de mots qui est à la mesure de nos capacités, mais est entièrement dissemblable du monde réel. Ce que nous créons ainsi nous le comprenons parfaitement pour autant que c'est notre création ; ce qui ne peut être créé ainsi, nous ne le comprenons pas ; notre entendement philosophique ne dépasse pas son propre acte de production. Or toute

(1) « La faculté par quoi l'homme se distingue de toutes les autres choses, de lui-même aussi dans la mesure où il est affecté par des objets, c'est la raison. » (KANT : *Métaphysique des mœurs*, p. 107.)

compréhension consiste à poser, puis à supprimer des différences ; et même la raison humaine la plus cultivée n'est *explicite* capable d'aucune autre opération que de celle-ci, à laquelle se ramènent toutes les autres. Percvoir, distinguer, reconnaître et concevoir en des rapports ascendants, voilà en quoi consiste toute la plénitude de notre faculté intellectuelle.

Je le répète : comme la nature spéculative de l'homme devait se sentir aise en acquérant la perspective de ramener les différences infinies de qualité à quelques modalités définies de la quantité ! La doctrine de la nature doit à la réussite de cette entreprise ses admirables progrès. Leucippe et Démocrite ouvrirent la voie. Leur doctrine eut une éclipse à la sombre époque de l'hégémonie de la scolastique, mais elle reparut d'autant plus brillante à l'aurore du xvi^e siècle. C'est sur elle que Descartes éleva l'édifice de son nouveau système.

Deux difficultés pesèrent de tout temps sur les atomistes ou philosophes mécanistes : d'abord l'impossibilité de déduire les modalités de l'être pensant des modalités de l'être corporel : impénétrabilité, forme, situation, grandeur et mouvement ; puis, l'impossibilité de procurer au mouvement lui-même et à ses modifications une existence naturelle.

Le système cartésien remédia fort peu à ces difficultés ; par lui, elles devinrent même encore plus frappantes (1).

Alors parut Spinoza avec son *Ἐν καὶ πᾶσι* et il chercha à ramener à un principe unique les *duo quærenda* (2) dont la réunion avait plongé tous les philosophes avant lui, sans distinction, en des difficultés si diverses ; ce principe était que matière sans forme et forme sans

(1) Cf. appendice VI.

(2) *Duo quærenda sunt; Unum, quæ materia sit ex qua quæque res efficiatur; altera, quæ vis sit quæ quidque efficiat.* (CICERO : *De finibus*, 1, 6.)

matière sont deux choses également inconcevables et que, donc, leur réunion doit être partout une réunion essentielle et nécessaire. Comme la substance, qui ne peut être qu'une, doit être absolument conçue comme la chose première, il faut que sa forme essentielle, c'est-à-dire sa manière d'être, soit conçue de même. De cette matière première et de sa forme, les choses individuelles naissent alors immédiatement avec leurs idées et cela d'une manière naturelle, c'est-à-dire nécessaire et mécanique.

Cette façon de voir a ceci de bon qu'on n'y fait pas usage de l'idée inextricable et insensée d'un chaos qui devrait d'abord s'ordonner. Il est réellement très étrange que non seulement la foule des philosophes anciens, mais encore même parmi les modernes beaucoup de penseurs profonds et fort pénétrants aient pu associer l'idée d'un chaos ou, ce qui revient au même, d'un système de l'univers se développant seulement peu à peu et l'idée d'un principe de la nature nécessaire, purement mécanique, agissant de toute éternité, alors qu'il suffit d'un peu de réflexion pour voir que ces deux idées s'annulent réciproquement. Spinoza ne commit donc pas cette faute : mais sa nouvelle manière de voir ne pouvait pas plus qu'une autre aboutir à une explication naturelle de l'existence de choses finies et successives. Lui aussi dut admettre une série infinie de choses individuelles dont l'une arrivait à la réalité après l'autre, donc, au fond, un temps éternel, une finitude infinie. Ce qu'il y avait d'insensé dans cette affirmation, il chercha à le faire disparaître par des images empruntées aux mathématiques et il assura qu'il tenait à notre imagination seule que nous nous représentions comme un temps éternel une série infinie de choses individuelles se succédant, naissant objectivement et réellement les unes des autres. Mais je crois que ce fut plutôt Spinoza qui se laissa tromper ici par son imagination, car la succession qui apparaît dans les images des mathématiques n'est

ni objective ni réelle, mais subjective et seulement idéale : elle ne pourrait même pas exister idéalement si elle n'avait son fondement en une succession réelle dans le sujet qui la produit en pensée et si, par là, le statique n'était transformé en fluide. La distinction et la réunion du subjectif et de l'objectif, la confusion de leurs rapports respectifs de cause et d'effet afin de supprimer, selon le besoin, d'un côté ou de l'autre, tout obstacle à l'accomplissement de l'idée visée, voilà qui a suscité une illusion qui trompa et trompe encore réellement plusieurs philosophes de première grandeur (1).

Je m'explique plus clairement.

De la proposition : « le devenir ne peut pas plus être né ou devenu que l'être ou la substance » Spinoza tira

(1) Le professeur SIGWART a récemment fait quelques remarques à propos de ce passage dans son écrit estimable *Sur le rapport du spinozisme avec la philosophie cartésienne (Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartesianischen Philosophie)*, p. 127-130.

Je me suis servi de la première de ces remarques en remplaçant les mots : « Mais ce qu'il Spinoza, voulait à proprement parler réaliser... » par « Mais ce qu'il lui fallait à proprement parler réaliser... ». Qu'il le lui ait fallu et pourquoi, sur ce point que l'on veuille bien consulter les *Entretiens* de Herbart parus récemment et déjà cités.

Les autres points touchés par Mr. Sigwart ont déjà été traités dans mes autres écrits philosophiques et, comme je le crois, de manière exhaustive ; il suffira de renvoyer aux passages précis suivants de mes écrits au lieu de m'en expliquer plus longuement :

1° *Entretien sur l'idéalisme et le réalisme*, t. II de cette édition, pp. 191-192 ;

2° *Des choses divines*, t. III, pp. 402-408 ;

3° Appendice C se rapportant au passage cité en 2°, t. III, pp. 450-454.

Seule une remarque me paraît exiger une remarque expresse en réponse, celle-ci : « Toute explication se rapporte à un devenir des choses et, en le niant, Spinoza devait renoncer à expliquer les choses finies. »

Je réponds : certes Spinoza nie un devenir devenu des choses individuelles, mais non pas un devenir non-devenu, un devenir sans commencement ni fin, une naissance et une mort vraiment réelles de ces choses encore que ce soit en un flux éternel, tournant en rond sur soi. Les choses individuelles, enseigne Spinoza, ne naissent pas immédiatement de l'infini, mais chaque chose individuelle présuppose d'autres

la juste conséquence que la matière doit posséder une activité éternelle infinie et qu'il doit y avoir un mode immédiat de la substance. Ce mode immédiat éternel, qu'il croyait trouver exprimé dans le rapport du mouvement et du repos dans la *natura naturata*, était pour lui la forme éternelle, universelle, immuable des choses individuelles et de leur incessant changement. Si donc le mouvement n'avait jamais commencé, les choses individuelles ne pouvaient non plus avoir commencé. Ainsi,

choses individuelles et ainsi à l'infini. Les choses individuelles ne naissent donc de Dieu que d'une manière éternelle et infinie, non pas d'une manière, passagère, finie, fugitive : car elles ne naissent ainsi que l'une de l'autre, se produisant et se détruisant réciproquement et n'en persévérant pas moins immuablement dans leur existence éternelle (*Éthique*, I, prop. 28. Cf. mon exposé du système de Spinoza dans la lettre à Mendelssohn du 21 avril 1785, par. XXXV, XXXVI, l'appendice VI). Spinoza affirmait donc de manière irréfutable l'existence réelle d'une temporalité éternelle, d'une naissance et d'une mort sans commencement, mais réelles et vraies d'êtres individuels finis, réels et vrais, dans une succession nécessaire. Quant à l'objection qu'il était insensé d'admettre qu'un temps éternel pût échoir au jour d'aujourd'hui, il l'écartait facilement en montrant comment, devant la raison, le temps disparaît nécessairement et spontanément du temporel, ce qui transfigure immédiatement ce temporel en un éternel immuable, en la divinité elle-même. Cette disparition nécessaire de toute temporalité devant la raison se trouve exposée déjà à propos de Spinoza dans ma première lettre à Mendelssohn. Mais en vérité il n'est point par là porté remède au système, comme je crois l'avoir suffisamment montré dans les trois passages cités plus haut. Car alors se posent vraiment à Spinoza les deux questions suivantes : enseigne-t-il qu'il y a dans la nature seulement un être, mais pas de devenir ou inversement qu'il y a seulement un devenir, mais pas d'être ? A la seconde question il répond nettement non, à la première seulement un oui et non et, en vertu de cet "et", nous recevons en réponse des éléments contradictoires qu'on ne peut du tout réunir en une alliance vraiment pacifique. TENNEMANN l'a montré tout récemment à nouveau avec beaucoup de pénétration au t. X de son *Histoire de la philosophie*, p. 476-481. Je prie le lecteur de comparer avec cette explication de TENNEMANN une autre, analogue, hautement estimable, au t. III de *l'Esprit de la philosophie spéculative*, p. 428-431 de TIEDEMANN. Et que ce renvoi soit la conclusion de ma remarque faite en grande partie de renvois.

non seulement elles étaient de toute éternité par leur origine, mais encore, malgré leur succession, elles existaient toutes simultanément selon l'idée rationnelle, car, dans l'idée rationnelle, il n'y a ni avant ni après, mais tout est nécessairement et simultanément, et une succession de dépendance est la seule que l'on y puisse concevoir. Comme Spinoza avait élevé les idées expérimentales de mouvement, de choses individuelles, de génération et de succession au rang d'idées rationnelles, il les voyait en même temps purifiées de tout ce qui est empirique et, fermement persuadé que tout devait être considéré seulement *secundum modum quo a rebus æternis fluit*, il devait considérer les idées de temps, mesure et nombre comme des manières de voir unilatérales, distinctes de ce *modus*, donc comme des êtres imaginaires dont la raison n'a pas à se préoccuper ou qu'elle doit d'abord réformer et ramener au vrai (*vere consideratum* (1)).

Pour ces considérations aussi, les scolastiques lui avaient frayé la voie. Plusieurs maîtres de cette école se réfugièrent dans une création de toute éternité pour échapper à l'idée inconcevable d'une création dans le temps, idée qui prend toujours corps si on veut faire commencer la série des événements naturels. De même que du fait que les choses se meuvent et se modifient réciproquement Spinoza conclut qu'elles devaient s'être mues et modifiées de toute éternité, pareillement ceux-ci conclurent du fait d'une nature créée que son auteur immuable avait dû créer de toute éternité (2).

Mais ils avaient à vaincre une difficulté de plus que Spinoza, car leur Dieu n'était pas seulement une *natura naturans*, mais un être réellement distinct de la nature, extérieur au monde qu'il avait produit selon la substance. Ces difficultés n'ont pas empêché Leibniz

(1) *Op. posth.*, ep. XXXIX.

(2) Cf. CRAMER, *op. cit.*, VII, p. 404, 405, 416-419.

d'approuver les scolastiques et de déclarer concevable, même selon la substance, une création qui n'aurait jamais commencé (1). Les successeurs ne lui ont pas manqué ici et il y a encore plusieurs philosophes fort estimables parmi nous qui tiennent pour une idée possible l'idée d'une création réelle de toute éternité de choses successives réellement individuelles.

(1) Cf. les lettres de Leibniz à Bourguet (*Op.*, I, p. 331-338). C'est dans ces lettres que doit être dit selon l'expression hardie de Lessing que « Dieu se trouve en une expansion et une contraction continuelles et que celle-ci est la création, celle-là la durée du monde. » Déjà dans ma justification, j'ai donné une indication en ce sens : je ne mentionnais pas qu'à la légère les deux traités de Lessing dans les *Contributions (Beiträge)* : *Objections de Wissowatius (Wissowatius Einwürfe)* et *Leibniz sur les peines éternelles (Leibniz über die ewigen Strafen)*. Tous deux sont à plus d'un égard extrêmement importants. Dans le second on rencontre des lettres de Leibniz à Bourguet : cf. par. IV-VII, puis XVI où Lessing se déclare pour l'idée d'éternité qui exclut toute succession. Il s'agit de savoir si le monde a commencé ou non, et, s'il n'a pas commencé, quelle hypothèse est plus conforme à la raison, celle d'une perfection du tout toujours croissante, donc toujours seulement approximative ou celle d'une perfection toujours égale, donc réelle. Leibniz appelait la première l'hypothèse du triangle, la seconde celle du rectangle. « Leibniz, dit Lessing p. 224, me semble avoir beaucoup plus penché vers la perfection toujours égale et avoir amené son ami (Bourguet) tout près d'une démonstration formelle qu'il avait peut-être ses raisons de tirer de lui plutôt que de la lui présenter. » Voilà qui est parfaitement exact. Je renvoie aux lettres mêmes et je peux demander à tout lecteur sachant lire ces choses si, en conscience, il peut en vouloir beaucoup à Lessing de n'avoir pas su concilier en ce Leibniz la foi en un auteur personnel des choses, différent du monde et ce que Leibniz affirme là. « Si le rectangle, dit Leibniz, p. 338, avoit lieu dans l'ordre des choses, il faudroit avouer que les productions de la sagesse divine seroient coéternelles avec elle et que chaque substance auroit été éternelle *a parte ante* comme je crois qu'elles le sont toutes *a parte post*. » Et voici le passage qu'indiquait particulièrement Lessing, et qu'il croyait seulement traduire un peu librement : « Un rapport d'un état de l'univers ne reçoit jamais aucune addition sans qu'il y ait eu en même tems une substraction ou diminution pour passer dans un autre état. Le changement des ordonnées dans le rectangle est toujours tel que la postérieure garde les traces de l'antérieure, et il ne suit point que cela importe une augmentation de

Cette illusion un peu plus grave se produit de la même manière que l'illusion plus légère de Spinoza : on confond l'idée de cause et celle de fondement ; on enlève par là à celle-là ce qui fait son caractère propre et, dans la spéculation, on en fait un être seulement logique. J'ai déjà mis ailleurs en lumière ce procédé et, à ce que je crois, j'ai suffisamment montré que l'idée de cause, dans la mesure où elle se distingue de l'idée de fondement, est une idée expérimentale que nous devons à la conscience de notre causalité et de notre passivité et qui ne peut pas plus être déduite de l'idée seulement idéale de fondement que se résoudre en elle.

On ne peut donc tolérer une réunion des deux, comme c'est le cas dans le principe de raison (*Grund*) suffisante, si on n'oublie pas ce qui est le fondement de chacune en particulier et en fait une idée possible. Le principe du fondement est : tout ce qui est dépendant dépend de quelque chose ; le principe de la cause : tout ce qui est fait doit être fait par quelque chose. Pour le fondement *dépendant* contient déjà *de quelque chose* ; de même pour la cause *fait* contient *quelque chose*. Tous deux sont des principes identiques et donc ont une valeur apodictique générale. On les réunit par la proposition : tout conditionné doit avoir une condition,

perfection ; car s'il reste quelque chose de l'état précédent, quelque chose aussi n'en reste point. » (P. 334.)

La suite de l'entretien montre qu'au reste Lessing ne se hasarda pas à prétendre que Leibniz était un spinoziste en ce sens qu'il se serait reconnu tel ; il avait en vue seulement la ressemblance interne essentielle, l'identité du système. Son expansion et sa contraction devaient représenter un *medius terminus* et, dans cette image, il le fournit avec profondeur et exactitude. Il est difficile de symboliser l'existence possible ou la création éternelle d'un monde constitué de choses individuelles et cette durée grâce à une production et à un anéantissement incessants de ces êtres individuels avec plus d'exactitude que le fait cette extension retenue, cette respiration, pour ainsi dire, de la nature. C'est le vrai Dieu de Spinoza qui produit sans cesse de l'infini à partir de l'infini.

proposition tout aussi identique, donc tout aussi universelle et nécessaire.

Si on oublie la différence essentielle des deux idées et sa base, on s'autorise à remplacer l'une par l'autre et à user de l'une pour l'autre ; on en arrive alors à ce que les choses peuvent naître sans naître, se modifier sans se modifier, se précéder et se suivre sans se précéder et se suivre (1).

Si on n'oublie pas la différence essentielle des deux idées on s'installe fermement dans le temps avec l'idée de cause qui pose nécessairement l'idée d'un acte, car on ne saurait concevoir un acte qui ne se produirait pas dans un temps. Même l'idéalisme, avec tous ses artifices, n'est ici d'aucun secours et accorde seulement une brève rémission (2).

Après ces discussions on ne s'étonnera pas si je prétends que l'existence réelle d'un monde successif, constitué de choses individuelles finies qui, par ordre descendant, se produisent et se détruisent réciproquement ne s'explique nullement de façon concevable, c'est-à-dire naturelle. Car, si je veux concevoir cette série comme réellement infinie, je me heurte à l'idée absurde d'un temps éternel, laquelle ne peut être écartée par aucune figure mathématique. Si je veux faire commencer la série, il me manque à nouveau tout ce dont un tel commencement pourrait être déduit. Si ce doit être la volonté d'une intelligence, mes paroles n'ont point de sens. En effet : on ne peut pas plus facilement concevoir et comprendre la génération de l'idée d'une chose qui n'a pas encore existé après aucune de ses parties, d'un être organique, par exemple, avant

(1) De là l'existence de la *causa sui*. De la proposition apodictique que tout doit avoir une cause, on déduisit difficilement que tout peut ne pas avoir de cause. Pour ce motif on inventa la *causa sui* à quoi se rattache nécessairement l'*effectus sui*.

(2) Cf. dans cet appendice VII les passages cités à plusieurs reprises de l'*Entretien sur l'idéalisme et le réalisme* et de *Des choses divines*.

tous les êtres organiques qu'une génération de l'objet même indépendamment de toutes les idées ; pareillement, on ne conçoit et ne comprend pas plus dans une intelligence éternelle, existant en et par soi seule, la modification d'une détermination de la volonté par laquelle elle commence un temps que, dans la matière, un mouvement né de soi.

Donc des deux côtés la même incompréhensibilité. Mais la raison ne doit pas désespérer à cause de cette impossibilité, car la connaissance s'impose pour ainsi dire à elle que la condition de la possibilité de l'existence d'un monde successif est hors du domaine de ses idées, c'est-à-dire hors de l'ensemble des êtres conditionnés, de la nature. Si elle examine cette condition, elle cherche donc à transformer ce qui est hors ou au-dessus de la nature en quelque chose de la nature ou bien aussi le naturel en quelque chose de surnaturel. Exerçant ainsi son activité en dehors de sa vocation, elle ne peut faire un pas vers son but, elle ne peut découvrir que des conditions du conditionné, des lois naturelles, un mécanisme (1). Cependant elle ne renonce

(1) Nous concevons une chose quand nous pouvons la déduire de ses causes les plus proches ou en apercevoir les conditions immédiates dans leur ordre : ce que nous voyons ou déduisons ainsi, nous présente une connexion mécanique. Ainsi nous concevons, par exemple, un cercle quand nous savons nous représenter clairement le mécanisme de sa naissance ou sa physique ; les formes du syllogisme quand nous avons réellement connu les lois auxquelles est soumis l'entendement humain dans ses jugements et conclusions, sa physique, son mécanisme, ou le principe de raison suffisante quand est clair pour nous le devenir d'une idée, sa construction, sa physique, son mécanisme. La construction d'une idée est l'*a priori* de toutes les constructions et si nous pénétrons sa construction nous connaissons en même temps de la manière la plus certaine que nous ne pouvons pas concevoir ce que nous ne sommes pas en état de construire. Aussi n'avons-nous de qualités comme telles aucune idée, mais seulement des intuitions ou des sentiments. Même de notre existence nous avons seulement un sentiment et non une idée. D'idées à proprement parler, nous en avons seulement de la figure, du nombre, de la situation, du mouvement et des formes de la pensée. Quand nous disons

pas et elle est entretenue dans ses espoirs parce qu'elle connaît réellement ce qui, en son genre, est conditionné et, dans cette connaissance, s'élève toujours plus haut et fort différemment. Son activité en général consiste à aller de l'avant, d'enchaînement en enchaînement et son activité spéculative à enchaîner selon des lois reconnues de la nécessité, c'est-à-dire de l'identique ; car elle n'a aucune idée d'une nécessité autre que celle que la raison crée elle-même, distinguant et unissant comme il est indispensable dans sa marche en avant, retenant et laissant tomber tour à tour et qu'elle présente dans des propositions identiques. L'indétermination essentielle du langage et des signes humains, le changeant de formes sensibles permet presque toujours à ces propositions d'acquiescer une autorité extérieure comme si elles énonçaient plus que simplement *quidquid est, illud est* plus qu'un simple fait qui fut perçu, observé, comparé, reconnu et associé à d'autres idées. Tout ce que la raison peut produire en analysant, associant, jugeant, concluante formant une idée en retour, ce sont uniquement des choses de la nature, et la raison humaine elle-même est, comme être fini, du nombre de ces choses. Mais l'ensemble de la nature, la somme de tous les êtres conditionnés ne peut révéler à l'entendement dans ses recherches plus qu'il n'est en lui, une existence diversifiée, des modifications, un jeu de formes, jamais un commencement réel, jamais un principe réel de quelque existence objective.

Mais comment la raison en vient-elle à entreprendre quelque chose d'impossible, c'est-à-dire d'irrationnel ? Est-ce la faute de la raison ou seulement de l'homme ?

que nous avons examiné une qualité, nous disons seulement que nous l'avons réduite à la figure, au nombre, à la situation et au mouvement que nous l'avons décomposée en tout cela ; donc nous avons objectivement détruit la qualité. De là on peut déduire sans plus qu'il doit être en tout cas l'issue des efforts de l'entendement pour produire une idée claire de la possibilité de l'existence de notre monde.

La raison est-elle en désaccord avec soi ou bien nous méprenons-nous seulement sur ce qui concerne la raison ?

Pour pouvoir trancher cette question quelque peu étrange il nous faut en poser une qui peut sembler encore plus étrange : l'homme a-t-il une raison ou la raison a-t-elle l'homme ?

Si, par raison, on entend l'âme de l'homme dans la mesure seulement où elle a des idées claires ou bien où elle est entendement, où, avec ces idées, elle conclut et forme à nouveau d'autres idées, la raison est une modalité de l'homme qu'il acquiert peu à peu, un instrument dont il se sert ; elle est à lui.

Mais si on comprend par raison le principe de la connaissance en général, elle est l'esprit dont est faite toute la nature vivante de l'homme ; c'est par elle que l'homme existe ; il est une forme qu'elle a prise.

Je prends l'homme entier sans le diviser et je trouve que sa conscience est composée de deux représentations originelles, celle du conditionné et celle de l'inconditionné. Toutes deux sont liées inséparablement l'une à l'autre, cependant de telle manière que la représentation du conditionné présuppose celle de l'inconditionné et ne peut être donnée qu'avec elle. Nous n'avons donc pas à chercher d'abord l'inconditionné, nous avons de son existence une certitude identique à celle de notre propre existence conditionnée, voire plus grande que cette certitude-là.

Comme notre être conditionné repose sur une infinité de médiations, il s'ouvre à notre recherche un champ immense que nous sommes obligés de travailler, ne serait-ce que pour notre conservation physique même. Toutes ces recherches ont pour objet de découvrir ce qui, comme élément médiat, nous fournit l'existence des choses. Les choses dont nous avons aperçu ce qui nous les fournit médiatement, c'est-à-dire dont nous avons découvert le mécanisme, nous pouvons aussi les produire si ces moyens médiats sont entre nos mains. Ce que

nous pouvons ainsi construire, au moins dans notre représentation, nous le concevons et le comprenons et, ce que nous ne pouvons construire, nous ne le concevons et ne le comprenons pas non plus.

Vouloir découvrir les conditions de l'inconditionné, vouloir inventer une possibilité pour l'absolument nécessaire et vouloir le construire afin de pouvoir le concevoir, voilà qui semble devoir apparaître tout de suite clairement comme une entreprise insensée. Et cependant, c'est ce que nous entreprenons quand nous nous efforçons de faire de la nature une existence concevable pour nous, c'est-à-dire une existence seulement naturelle, de mettre en lumière le mécanisme du principe du mécanisme. Car, si tout ce qui doit naître et exister d'une manière pour nous concevable, doit nécessairement naître et exister d'une manière conditionnée, nous demeurons pris, tant que nous concevons, dans une chaîne de conditions conditionnées. Là où cesse cette chaîne, nous cessons aussi de concevoir et là cesse également cet ensemble cohérent que nous nommons nature. L'idée de la possibilité de l'existence de la nature serait donc l'idée d'un commencement absolu ou d'une origine absolue ; ce serait l'idée de l'inconditionné même dans la mesure où c'est la condition non naturellement enchaînée, c'est-à-dire pour nous non-enchaînée, non-conditionnée de la nature. Si une idée de ce non-conditionné et de ce non-enchaîné, donc de cet extra-nature doit devenir possible, il faut que le non-conditionné cesse d'être le non-conditionné, qu'il reçoive lui-même des conditions et l'absolument nécessaire doit commencer à devenir le possible afin qu'il puisse être construit.

Comme, d'après tout ce qui précède, l'inconditionné est hors de la nature et hors de toute connexion naturelle avec elle, mais comme la nature, c'est-à-dire la somme du conditionné, est cependant fondée dans l'inconditionné, donc enchaînée à lui, cet inconditionné est appelé le supranaturel et ne peut être appelé autrement.

De ce supranaturel, le naturel ou l'univers ne peut naître et n'est né autrement que de manière supranaturelle.

En outre, comme tout ce qui est hors de l'ensemble du conditionné (de ce qui est obtenu par une médiation naturelle) est aussi hors de la sphère de notre connaissance claire et ne peut être compris au moyen d'idées, le supranaturel ne peut être admis par nous autrement qu'il nous est donné, c'est-à-dire comme fait : il est.

Ce supranaturel, cet être de tous les êtres, toutes les bouches l'appellent Dieu.

Le Dieu de l'univers ne peut être seulement l'architecte de l'univers ; il est le Créateur et sa force inconditionnée a fait les choses aussi selon la substance. S'il n'en était ainsi, il faudrait qu'il y eût deux auteurs qui, on ne sait comment, seraient entrés en relations l'un avec l'autre, stupidité qui de nos jours n'a pas besoin d'être réfutée non parce qu'elle est trop grande, mais parce qu'elle n'est pas dans notre manière de voir. Notre opposition à une naissance des choses selon la substance aussi provient de ce que nous ne pouvons concevoir de naissance qui ne se produise pas selon une manière naturelle, c'est-à-dire conditionnée et mécanique.

Combien je voudrais rendre ces propositions et ces conclusions aussi faciles à saisir qu'elles sont évidentes pour moi ! Alors, non seulement on apercevrait ce qu'il y a de contraire à la raison à vouloir exiger une démonstration de l'existence de Dieu, mais on comprendrait encore par là pourquoi une cause première dotée de notre entendement et de notre volonté (tous deux sont greffés sur la coexistence, c'est-à-dire sur la dépendance et la finitude) doit apparaître comme un être impossible et entièrement absurde. Plus, à partir de là, on reconnaîtrait ceci, plus on verrait ce qu'il y a d'inadmissible à conclure que, parce qu'un Dieu ne peut être un

homme ou ne peut être corporel, il ne peut non plus posséder individualité et intelligence.

Malgré notre finitude et notre esclavage d'êtres soumis à la nature nous possédons cependant ou du moins nous semblons posséder dans la conscience de notre autonomie, lors de l'exercice de notre volonté, un analogue du supranaturel, c'est dire de l'être n'agissant pas mécaniquement. Et, comme nous ne sommes pas en état de nous représenter réellement de commencement possible d'une modification si ce n'est celui qui a son origine dans une décision ou dans une autodétermination intérieure, le seul instinct de la raison a déjà poussé tous les peuples barbares à considérer toute modification qu'ils virent se produire comme un acte et à la rapporter à un être vivant, autonome. Ils se trompaient, car ils établissaient un rapport immédiat, mais ils se trompaient moins et d'une manière infiniment plus excusable que nous, lorsque nous voulons tout résoudre en mécanisme et que nous exigeons follement du principe du mécanisme qu'il mette lui-même en lumière un mécanisme si on doit lui reconnaître l'existence, parce que notre claire représentation d'une chose ne dépasse pas la représentation de son mécanisme. Cependant il faut déjà quelque chose de non-mécanique pour qu'une représentation soit possible et nul homme n'est en état de se représenter le principe de la vie, la source intérieure de l'entendement et de la volonté comme le résultat d'enchaînements mécaniques, c'est-à-dire comme quelque chose de médiat seulement. La causalité peut encore bien moins être conçue comme quelque chose qui soit seulement médiat ou bien qui repose seulement sur le mécanisme. Et, comme nous n'avons pas la moindre notion de la causalité si ce n'est immédiatement, par la conscience de notre propre causalité, je ne vois pas comment on peut éluder d'admettre en général, comme le principe premier et unique, comme le véritable être premier, l'intelligence en général, je veux

dire une intelligence suprême, réelle qui doit être conçue, non sous l'aspect du mécanisme (cf. appendices V et VI), mais comme un être entièrement indépendant, supérieur au monde et personnel.

En résumé, la seule représentation pour nous possible est celle qui peut être produite selon les lois de notre entendement. Les lois de l'entendement se rapportent subjectivement et objectivement aux lois de la nature si bien que nous ne pouvons former d'idées autres que celles de ce qui est seulement naturel et que nous ne sommes pas non plus en état de rendre possible dans la représentation, c'est-à-dire concevable, ce qui ne peut devenir réel par la nature. Il est contradictoire que la nature ait produit la nature ou que la nature soit née selon le cours de la nature ; mais, à nous qui pouvons penser et concevoir seulement selon le principe de raison suffisante, c'est-à-dire seulement selon la médiation, il doit nous sembler tout aussi contradictoire que la nature soit née contre son cours, c'est-à-dire sans médiation. L'introduction d'une intelligence, comme nous l'avons montré, ne change rien à la chose dès que cette intelligence est soumise, elle aussi, au principe de raison suffisante, c'est-à-dire à la nécessité naturelle. Par contre la contradiction disparaît dès que l'on découvre que le naturel fut posé comme fondement du supranaturel et que cependant le premier devait être compris dans le second.

Ceci est encore plus frappant si nous nous souvenons que nous avons dû reconnaître la cause première des modifications comme la cause des substances mêmes. Or il est absolument impossible que nous nous représentions de manière quelconque ce dernier fait, je veux dire que nous nous représentions comment une chose arrive à l'existence selon la substance aussi ou bien comment elle possède seulement une telle existence ; et, parce que cela est impossible, il faut que soit également impossible la représentation d'une source première

et immédiate des modifications. Si nous comprenions ceci, nous comprendrions nécessairement aussi cela. Donc comme nous n'avons ni représentation ni expérience d'un commencement réel et comme il est en contradiction avec l'être de l'expérience, de la représentation et de l'idée que la connaissance d'un commencement réel ou bien aussi d'une existence réelle (de la possibilité intérieure d'une substance) soit donnée en eux ou par eux, la question de savoir si le monde a eu un commencement ou non est une question fort irréfléchie, insensée de notre part ; c'est une question qui ou ne se comprend pas soi-même ou ne mérite pas de réponse. Car il est assez clair que le monde n'a pas eu de commencement, ce que nous appelons de commencement : il faudrait en effet que simultanément il ait eu et n'ait pas eu de commencement. Il en va de même dans l'autre cas, celui où le monde aurait eu un commencement de toute éternité, donc n'aurait pas eu et cependant aurait eu un commencement. Ce ne sont donc pas là des affirmations opposées qui s'annulent réciproquement ; mais la contradiction réside en chacune en particulier et c'est là une seule contradiction qui est commune aux deux et qui disparaît complètement si on en voit avec pénétration la source.

Si cette contradiction est supprimée (ou même seulement aplanie pour le cas où on voudrait la tenir pour réelle et insoluble) alors, en ce qui concerne le supranaturel, dont nous avons la certitude qu'il existe, nous n'avons plus qu'à décider si nous voulons admettre qu'il est un être agissant aveuglément ou une intelligence ; et il me semble que le choix ne saurait ici être difficile.

APPENDICE VIII

Page 198 : « Tels instincts, tel esprit ; tel esprit, tels instincts. L'homme ne peut se faire sage, vertueux, pieux avec ses syllogismes ; il faut qu'il soit porté si haut par un mouvement et qu'il se mette en mouvement ; il faut qu'il soit organisé et s'organise. »

On a beaucoup raillé ce passage. Comme, dans cette nouvelle édition, je n'ai pris nulle part ces railleries en considération, je le fais du moins à la fin. Ce passage n'a pas besoin d'être défendu. Et s'il a besoin de plus d'éclaircissement qu'il n'en a déjà été donné dans l'ensemble, plus d'une page de ce livre s'en est chargée. Je donne cet appendice uniquement pour insérer ici des lignes excellentes de Garve auxquelles je pensais de fait en écrivant ces mots. Je n'oublierai jamais l'heure où je les lus pour la première fois. Que le sentiment avec lequel je les insère ici et les fais en quelque sorte miennes puisque je termine par là mon ouvrage, soit la récompense de mon travail :

Garve sur le livre II du DE OFFICIIS de Cicéron.

Nous voyons que notre tempérament, c'est-à-dire le comportement de notre âme résultant de notre corps, du mélange de nos humeurs, de l'état de nos nerfs est favorable à quelques vertus, néfaste à d'autres. Tout labeur que nous entreprenons sur nous-mêmes afin de nous rendre plus parfaits aboutit (puisque le corps est notre objet le plus proche qui agit toujours

sur nous et sans qui nous ne pouvons agir) à ce que nous cherchions à surmonter notre tempérament quand il est vicieux, pour finalement le dompter et le soumettre à notre âme. C'est une guerre dont le but est conquête et domination pacifique. Aussi longtemps que l'esprit, ses vues de ce qui est bien, son penchant à faire le bien ont assez de force pour résister aux passions découlant du corps et de la sensibilité, mais pas assez pour donner au corps une autre disposition et ainsi pour supprimer les causes de ces passions, aussi longtemps se renouvelleront sans cesse les misères de la lutte. Et, comme la résistance vaincue par une force est la seule mesure de sa grandeur, nous chercherons toute notre vertu principalement dans cette lutte et l'estimerons chez autrui d'après elle. Et cette perfection de l'âme qui se manifeste, selon les tempéraments et les circonstances, d'une manière subtile et pour nous agréable, nous n'apprendrons que péniblement et avec beaucoup de réflexion à la reconnaître pour une telle vertu. La puissance réelle donc, qui devrait être la récompense de la vertu, est dans un cas, selon le sentiment, moindre, dans l'autre, selon son origine, plus incertaine.

Heureusement que les meilleurs observateurs du monde moral qui ont en même temps en eux le noble germe de la vertu, aperçoivent que cette plante, en croissant, peut non seulement étouffer et recouvrir la mauvaise herbe qui l'entoure, mais encore améliorer le sol. Notre tempérament, nos penchants et nos instincts sensibles, notre corps même peuvent, jusqu'à un certain point, se transformer par le travail continu de notre esprit.

Bénie soit même la faiblesse d'un corps maladif qui m'a enseigné plus souvent, sinon plus nettement qu'à d'autres que l'esprit peut quelque chose sur le corps. Oui, je sais par ma propre expérience qu'en se tendant, la force de l'esprit peut soutenir un corps épuisé et,

jusqu'à un certain point, l'animer ; que, par contre, lorsque l'âme demeure tout apaisée, tout exempte de passion, le sang bouillonnant commence à couler plus doucement et les esprits vitaux révoltés se calment ; que la douleur même, si elle n'est pas trop violente, cède à la patience persévérante d'une âme se raidissant contre elle. Certes tout cela a une fin, et quand l'âme, après une longue résistance, finit par s'affaïsser, ce fardeau s'abat avec d'autant plus de violence sur elle. Mais des hommes meilleurs peuvent plus que moi. Qui ne sent son cœur battre plus joyeux quand il entend Socrate dire qu'il a eu le bonheur de s'apercevoir qu'il devenait tous les jours meilleur ? Des hommes de cette sorte (et je crois qu'il y en a) savent que le corps et ses modalités, que même les choses extérieures qui agissent par lui, se modèlent jusqu'à un certain point sur l'âme, que — quelles que soient les causes qui, dans la machine humaine, poussent la colère de l'un, le désir de l'autre bien au delà du degré de mal ou de bien que l'esprit, abandonné à soi seul, en aurait aperçu dans l'objet — que, dis-je, l'influence de ces causes peut devenir progressivement plus faible ou s'accorder davantage avec les jugements de l'entendement ; que le cours, la sécrétion des humeurs même sentent la supériorité universelle de l'être pensant et spirituel. »

LETTRE A FICHTE

« Nous sommes trop élevés à l'égard de nous-mêmes et nous ne saurions nous comprendre. »

FÉNELON, se référant à Saint Augustin.

« Qu'est-ce qui fait connaître le génie ? — Ce qui fait connaître le Créateur dans la nature, dans le tout infini. L'éther est clair et cependant d'une profondeur insondable ; il est ouvert à notre regard et cependant il demeure éternellement secret pour l'entendement. »

SCHILLER.

AVANT-PROPOS

Je livre au public cette lettre dans les mêmes termes où je l'écrivis : j'étais bien loin de penser alors qu'elle dût jamais paraître et je la rédigeai directement et uniquement pour l'homme à qui elle est adressée afin d'avoir avec lui une discussion philosophique, satisfait si seulement il saisissait ma pensée sans méprise. Je la rends publique avec son assentiment parce que, entre autres, je tiens pour préférable qu'elle circule en une édition à laquelle on peut se fier plutôt que sous la forme de bruits ne méritant nulle confiance ou d'extraits faits de mémoire.

Cette publication ne contraint personne à lire cette lettre ; j'attends donc de l'équité de lecteurs volontaires qu'ils se contenteront d'elle telle qu'elle est : ils ne me demanderont pas de l'avoir tout de suite esquissée en songeant surtout au public ou de la remanier et de la corriger maintenant du moins, avant de l'éditer. Ce remaniement en aurait fait une œuvre nouvelle, entièrement différente, ce qui ne devait pas être.

Ce qui m'inquiète le plus en éditant cet écrit, ce sont les jugements qui s'y rencontrent accessoirement sur notre grand compatriote de Königsberg, sur sa philosophie morale et sur sa théologie : ils sont jetés ici sans soin, mais non pas sans avoir été pesés. Dans un autre écrit, que je m'engage ici — je m'y sens maintenant obligé — à faire paraître aussi tôt que possible, on trouvera des précisions et des justifications détaillées de ces

jugements (1). Je serais affligé qu'en attendant l'on comprît et interprêtât autrement que ne le comportent place, ton et contexte ce qui se trouve ici, par exemple le passage où je dis de Kant qu'il est seulement le précurseur de Fichte en ce qui regarde la philosophie transcendante. Dans le cas présent, il est manifeste que le précurseur est le plus éminent. Fichte s'est expliqué sur ce point en homme plein de noblesse, usant de termes ne manquant ni de beauté ni de poids et il a montré plutôt trop que pas assez de modestie (2). Mais, pour moi, l'affaire se présente encore sous un autre jour. Comme je tiens la conscience de notre ignorance pour ce qu'il y a de plus haut en l'homme et le lieu de cette conscience pour le lieu du vrai inaccessible à la science, je dois être heureux de ce que Kant pèche plutôt contre son système que contre la majesté de ce lieu. Fichte, à mon jugement, pèche contre cette majesté lorsqu'il veut inclure ce lieu dans le domaine de la science et veut que, du point de vue de la spéculation, point de vue le plus élevé, point de vue de la vérité même, à ce qu'il

(1) Cf. le traité sur *La tentative du criticisme*.

(2) Dans la préface de *De l'idée de la doctrine de la science (Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre)* il dit, p. V : « L'auteur est jusqu'à présent intimement convaincu qu'aucun entendement humain ne peut pénétrer plus loin que la frontière à laquelle Kant, surtout dans sa *Critique du Jugement*, s'est arrêté, mais qu'il ne nous a jamais fixée ni donnée comme frontière ultime du savoir fini. Il sait qu'il ne pourra jamais rien dire que Kant n'ait déjà indiqué directement ou indirectement, clairement ou obscurément. Il laisse aux siècles à venir le soin d'approfondir le génie de l'homme qui, partant du point de vue où il trouva le jugement philosophique, conduit souvent comme par une inspiration supérieure, l'entraîna si puissamment vers sa fin dernière. Il est tout aussi intimement convaincu qu'après l'esprit génial de Kant, la philosophie ne pouvait pas recevoir de cadeau plus grand que de l'esprit systématique de Reinhold. Il ne considère vraiment pas comme un mérite personnel d'être appelé à l'œuvre par un heureux hasard après des ouvriers remarquables ; il sait que tout le mérite qui pourrait se rencontrer ici repose non pas sur la chance de la découverte, mais sur la probité de la quête ; là, chacun est son seul juge et peut seul fixer sa récompense. »

prétend, on jette sur lui un regard condescendant. Mais, dira Fichte, Kant est inconséquent s'il ne fait pas de même et il reste à mi-chemin. Je l'accorde ; je l'avais déjà remarqué, il y a douze ans (1). Mais Fichte n'est-il pas lui aussi inconséquent ? On a accusé sa philosophie d'athéisme : à tort, car la philosophie transcendante, comme telle, ne peut pas plus être athée que la géométrie ou l'arithmétique. Mais, pour le même motif, elle ne peut absolument pas non plus être théiste. Si elle voulait être théiste, l'être exclusivement, elle deviendrait athée ou, du moins, elle en prendrait l'apparence en montrant comment aussi Dieu, pris en flagrant délit de non-existence en soi, acquiert ainsi seulement des droits en philosophie, devient même ainsi seulement un réel. Pourquoi donc Fichte fit-il à la philosophie la réputation de le vouloir et le pouvoir ? Pourquoi ne se garda-t-il pas avec plus de soin de cette apparence et fait-il comme si la philosophie transcendante allait introduire un nouveau théisme unique qui expulserait, comme entièrement absurde, l'ancien théisme de la raison naturelle ? Sans aucune nécessité il s'est perdu ainsi de réputation, lui et sa philosophie. On ne pouvait en vouloir à la philosophie transcendante de ne rien savoir de Dieu : tout le monde reconnaît en effet que Dieu peut être objet non pas de science, mais seulement de foi. Un Dieu qui serait objet de science ne serait pas un Dieu. Une foi seulement artificielle en lui est aussi une foi impossible, car, dans la mesure où elle veut être seulement artificielle, seulement scientifique ou purement spéculative, elle supprime la foi naturelle, par là se supprime soi-même en tant que foi, et donc supprime tout le théisme. Je renvoie à la *Lettre à Lavater et à Fichte sur la foi en Dieu (Send-schreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott*, Hambourg, Perthes, 1799), de Reinhold.

(1) Cf. l'appendice de l'*Entretien sur l'idéalisme et le réalisme*.

C'est à lui, le pur et l'aimable (1), à lui qui, pour l'amour de vérité, se renonce courageusement et renonce à tout, que je renvoie ici aussi d'avance si je dois être attaqué d'une manière ou d'une autre à cause de cet écrit. Cher ami et cher frère, tu devras alors te tenir devant la brèche, tu devras porter sur tes épaules hors de la mêlée ton compagnon plus âgé comme le fit jadis Socrate pour son compagnon plus jeune. Me serais-je aventuré en avant cette fois sans ton encouragement, sans ton exhortation répétée ? « Je le devais, il le fallait ; sous ta responsabilité, à tes risques. » Vois comment tu supporteras l'épreuve ! Désormais cet écrit n'est plus à moi, il est à toi.

F.-H. JACOBI.

(1) Jeu de mots intraduisible sur le nom de Rein-hold. (N. d. T.)

Eutin, 3 mars 1799.

Aujourd'hui, mon vénérable ami, voici que commence la sixième semaine où j'attends avec impatience et inutilement un jour serein en moi afin de vous écrire ; et c'est aujourd'hui, alors que j'en suis plus incapable qu'en aucun des jours passés, que je prends la plume avec le ferme propos de ne la poser avant d'avoir fini d'écrire. Je ne sais pas moi-même ce que je me propose avec ce propos désespéré ; il n'en est que plus à la mesure de ma non-philosophie dont l'être réside dans le non-savoir comme celui de votre philosophie dans le seul savoir. ce pour quoi, selon ma conviction la plus intime, celle-ci mérite seule d'être appelée philosophie au sens strict.

Je le dis en toute occasion et suis prêt à le confesser publiquement : je vous tiens pour le vrai Messie de la raison spéculative, le vrai fils de la promesse d'une philosophie entièrement pure, existant en et par soi.

Il est indéniable que l'esprit de la philosophie spéculative est de mettre fin à l'égalité de certitude dont jouissent pour l'homme naturel les deux propositions suivantes : *Je suis* et *Il y a des choses hors de moi* ; et, depuis ses origines, son effort incessant a dû tendre à ce but. Elle devait chercher à soumettre l'une de ces propositions à l'autre ; elle devait chercher à déduire complètement à la fin celle-là de celle-ci ou celle-ci de celle-là, afin que, pour son regard qui voit tout, il n'y ait qu'un être, qu'une vérité. Si la spéculation réussissait à produire cette unité en poursuivant la destruction de cette égalité jusqu'à ce que, des ruines de l'égalité naturelle, naquit une autre égalité, une égalité artificielle d'un même moi et non-moi révélé en un certain savoir, creature toute nouvelle qui lui appartiendrait entièrement, si, dis-je, la spéculation y réussissait, alors elle pourrait bien ensuite réussir à produire de soi

seule, par sa seule activité, une science complète du vrai.

Ainsi les deux voies principales, le matérialisme et l'idéalisme, l'essai de tout expliquer à partir soit d'une matière se déterminant elle-même, soit d'une seule intelligence se déterminant elle-même ont le même but ; elles ne divergent point du tout dans leurs directions, elles se rapprochent au contraire peu à peu jusqu'à se toucher et se confondre finalement. Le matérialisme spéculatif qui élabore sa métaphysique doit finalement se transfigurer soi-même en idéalisme ; car, en dehors du dualisme, il n'y a comme commencement et comme fin qu'égoïsme pour la pensée qui mène sa pensée à fond.

Il s'en fallut de peu qu'une telle transfiguration totale du matérialisme n'eût déjà été réalisée par Spinoza. Sa substance, qui est à la base de l'être étendu comme de l'être pensant et qui les unit tous deux indissolublement, n'est rien autre que l'identité absolue de l'objet et du sujet ; cette identité n'est pas matière d'intuition ; elle ne peut être avérée que par des conclusions logiques ; sur elle se fonde le système de la nouvelle philosophie, la philosophie autonome de l'intelligence. Il est étrange qu'il n'eut jamais l'idée de renverser son cube philosophique, de faire de la face supérieure, celle de la pensée, qu'il appelait la face objective, la face inférieure, qu'il appelait la face subjective, formelle, et de rechercher ensuite si son cube demeurerait la même chose, la seule forme philosophique de la chose qui soit vraie pour lui. Lors de cette tentative, tout se serait inmanquablement modifié sous ses doigts : le cube, qui avait été jusqu'à présent pour lui substance, matière une de deux êtres entièrement différents, aurait disparu à ses yeux et, à sa place, aurait jailli une flamme pure, brûlant de soi seule, n'ayant besoin ni d'espace ni de matière pour se nourrir, l'idéalisme transcendantal.

J'ai choisi cette image parce que c'est la représentation d'un spinozisme renversé qui m'ouvrit d'abord l'accès de la Doctrine de la science. Et toujours je me

la représente comme un matérialisme sans matière, une *mathesis pura* où la conscience pure et vide représente l'espace mathématique. Point n'est besoin d'exposer d'abord comment les mathématiques pures, présupposant le tracé d'une droite (donc le mouvement avec tout ce que présuppose et implique cette idée) et la construction d'un cercle (donc la mesure, la surface, la figure, la qualité, la quantité, etc.), peuvent créer en pensée, à partir de rien, des corps mathématiques, puis un univers entier. Seul donc celui qui serait assez ignorant et absurde pour mépriser géométrie et arithmétique, celle-là pour ne pas produire de substances, celle-ci pour ne rien produire qui donne une signification aux nombres et constitue une valeur, pourrait mépriser aussi la philosophie transcendante.

J'exige et j'attends de Fichte qu'il me comprenne d'après de simples indications, qu'il saisisse ce qui n'est point une pensée superficielle et rapide d'après des mots, des traits, des esquisses qui, eux, sont superficiels et rapides. Si je ne le pouvais, quel livre ne me faudrait-il pas écrire et, jamais de la vie, je n'écrirais un tel livre !

Et je continue donc. Et d'abord, avec plus de zèle et de force que jamais, je vous proclame, une fois encore, roi des Juifs de la raison spéculative ; de manière comminatoire, j'invite ces gens au cou raide à vous reconnaître comme tel et à n'accueillir le Baptiste de Königsberg que comme votre précurseur. Le signe que vous avez donné est la réunion du matérialisme et de l'idéalisme en un seul être indivisible et ce signe rappelle quelque peu celui du prophète Jonas.

Il y a mille huit cents ans les Juifs rejetèrent en Palestine le Messie si longtemps attendu lorsqu'il parut réellement : il n'apportait pas avec soi ce à quoi ils voulaient le reconnaître ; il enseignait que n'importaient ni circoncision, ni prépuce, mais seulement la nouvelle naissance ; de même, vous aussi, vous avez dû devenir

une pierre d'achoppement, un rocher de scandale pour ceux que j'appelle les Juifs de la raison spéculative. Un seul vous confessa publiquement et loyalement un Israélite en qui il n'y a point de fraude, Nathanaël Reinhold. Si je n'avais déjà été son ami, je le serais devenu alors. Depuis, une tout autre amitié est née entre nous.

Je suis un Nathanaël parmi les païens seulement. Je n'appartenais pas à l'Ancienne Alliance, mais demeurais dans ma coquille d'incirconcis : ainsi, par même incapacité ou par même endurcissement, je me tiens également loin de la Nouvelle Alliance. D'après le jugement d'un homme éminent parmi vos disciples, cette incapacité ou cet endurcissement doit venir chez moi de ce que l'enthousiasme uniquement logique, l'esprit pur de la philosophie pure me fait défaut. Voilà qui est assez pénétrant ! Mais il a échappé à cet homme pénétrant comment la philosophie pure et ma non-philosophie entrent en contact au paroxysme de l'antipathie et, au moment du contact, se compénètrent pour ainsi dire. Vous, mon ami, vous l'avez senti comme je l'ai senti. Vous m'avez reconnu comme celui qui se tenait à la porte de votre salle de cours bien avant qu'elle ne fût ouverte, vous attendait et prophétisait. J'occupe maintenant dans cette salle une place de choix, hérétique privilégié et excepté d'avance de toute excommunication qui pourrait m'atteindre en des catégories ; et même, parce que ma véritable opinion favorise la *cogé intrare* de la science plus qu'elle ne lui cause de tort, j'ai le droit de faire des exposés personnels du haut de ma place, aux heures secondaires.

Nous deux qui vivons seulement en esprit et sommes des chercheurs loyaux, prêts à tout danger, nous sommes, à mon avis, assez d'accord sur l'idée de la science : la science, comme telle, réside dans l'auto-production de son objet et elle n'est rien autre que cette production en pensée : la teneur de toute science comme telle est donc seulement une activité intérieure et son être

entier est constitué par la modalité nécessaire de cette activité libre en soi. Toute science, je le dis comme vous, est un objet-sujet selon le modèle du moi, lequel moi est seul science en soi et, par là, principe de tous les objets de la connaissance et moyen de les décomposer, faculté de les détruire et de les construire d'un point de vue uniquement scientifique. En tout l'esprit humain ne recherche, de tout il ne dégage que soi, en formant des idées ; il lutte et résiste ; sans cesse, il s'arrache à l'existence conditionnée du moment qui veut pour ainsi dire l'engloutir ; il veut sauver son être autonome et absolu : il veut le continuer par sa spontanéité et par la liberté. Cette activité de l'intelligence est, en celle-ci, une activité nécessaire ; elle n'est pas où cette activité n'est pas. Ce serait donc la plus grande folie, l'ayant reconnu, que de vouloir faire obstacle, en soi ou chez les autres, au désir de science, que de croire que l'on pourrait aussi pousser trop loin la philosophie. Pousser trop loin la réflexion philosophique, ce serait pousser trop loin, exagérer la réflexion.

Nous deux, nous voulons donc, avec une gravité et une ferveur égales, que la science du savoir — c'est l'un de toutes les sciences, l'Âme du monde dans le monde de la connaissance — soit parfaite. Mais il y a une différence : vous le voulez afin que le fondement de la vérité apparaisse comme reposant dans la science du savoir, moi afin qu'apparaisse que ce fondement, le vrai lui-même, existe nécessairement en dehors d'elle. Mon propos ne se trouve nullement en travers du vôtre, ni le vôtre en travers du mien, car je distingue entre la vérité et le vrai. Vous, vous ne prêtez nulle attention à ce que j'appelle le vrai et, en tant que théoricien de la science, vous avez le droit de n'y prêter aucune attention, même selon mon jugement.

Si je dois me tenir parole, si je dois mener à bien mon projet de n'employer, de propos délibéré, plume, main et yeux à rien autre que je n'aie achevé cette lettre, je dois prendre une autre résolution hardie, celle de poursuivre ma route, encore plus comme un rapsode, encore plus comme les sauterelles, de ne vous présenter que des fragments d'associations d'idées où vous pourrez lire autant que faire se peut mon intelligence et mon inintelligence. Soit donc !

*
* *

Le secret de notre identité et de notre différence, à Fichte et à moi, de notre sympathie et de notre antipathie en philosophie devrait se révéler à tous ceux, me semble-t-il, qui ont bien voulu seulement se donner la peine de lire comme il faut la lettre à Erhard O., à la suite de la *Correspondance d'Allwill (Allwills Briefsammlung)* et de la comprendre entièrement.

*
* *

Je puis tellement me placer au point de vue de Fichte et m'y isoler intellectuellement que j'ai presque honte d'être d'une autre opinion et que je peux à peine me formuler à moi-même mes objections à son système. Mais je puis aussi sentir dans le point de vue opposé, qui est mien, un poids, une solidité, une fermeté tels que je m'irrite de ce point de vue de Fichte ; sa manière artificielle de perdre le sens (1) qui, si je suis son exemple,

(1) F.-H. Jacobi emploie l'expression *von Sinnen kommen* qui a pris la signification de perdre la raison, mais qui, originellement, signifie s'éloigner des sens et du bon sens. En usant de ces termes, il fait donc allusion à l'idéalisme irréaliste et acosmique de Fichte qui est assimilé à la folie. Mais le français ne permet pas de garder entièrement cette allusion critique et mordante. (N. d. T.)

doit me délivrer de mon sens et de mon esprit chimérique naturels, me met presque en colère ; d'impatience je lui reproche du fond du cœur non pas d'avoir un brin de folie de trop, mais de ne pas en avoir assez, de concevoir, dans cette folie, une alternative. Je ne me plains pas si Fichte, par contre, me reproche d'en avoir un de trop.

*
* *

Une philosophie pure, c'est-à-dire une philosophie entièrement immanente, une philosophie d'une seule pièce, un système véritablement rationnel, tout cela n'est possible que selon la manière de Fichte. Il est évident que tout doit être déjà donné et contenu dans et par la raison, dans le moi comme moi, dans l'égoïté (*Ichheit*) si la raison pure seule doit pouvoir tout déduire de soi seule.

*
* *

Raison (*Vernunft*) a pour racine *vernehmen* (percevoir). La raison pure est donc une perception qui ne perçoit que soi ou bien encore la raison pure ne perçoit que soi.

La philosophie de la raison pure doit donc être un processus chimique par quoi tout ce qui est hors d'elle est anéanti et la laisse seule subsister, esprit si pur que, dans cette pureté qui est sienne, il ne peut pas lui-même être, mais peut seulement tout produire et, à nouveau, avec une telle pureté que cela non plus ne peut être, mais ne peut exister, être objet d'intuition que dans l'acte de production de l'esprit ; le tout est seulement une action d'action (*Tat-Tat*).

*
* *

Dans la mesure où ils cherchent à atteindre la connaissance, tous les hommes se proposent comme but ultime, sans le savoir, cette philosophie pure, car l'homme ne connaît qu'en concevant et il ne conçoit qu'en transformant la chose en simple forme, qu'en faisant de la forme une chose, de la chose un néant.

Expliquons-nous.

Nous ne concevons et ne comprenons une chose que dans la mesure où nous pouvons la construire, la faire se produire, naître en pensée sous nos yeux. Dans la mesure où nous ne pouvons pas la construire, où nous ne pouvons nous-mêmes la produire en pensée, nous ne la concevons pas.

Si donc un être doit devenir un objet entièrement compris par nous, il nous faut le supprimer, l'anéantir en pensée objectivement, en tant qu'existant pour soi afin qu'il naisse de manière entièrement subjective, qu'il devienne notre propre créature, un simple schème. Rien ne doit subsister en lui, rien ne doit constituer une partie essentielle de son idée qui ne soit notre acte, qui ne soit maintenant une simple représentation de notre imagination productrice.

Comme l'intellection philosophique de l'esprit humain ne dépasse pas sa propre production, celui-ci doit, pour pénétrer dans le royaume des êtres, pour le conquérir par la pensée, devenir créateur du monde et créateur de soi. C'est seulement dans la mesure où cette dernière entreprise lui réussit qu'il quètera dans la première. Mais il ne peut être son propre créateur qu'à la condition générale indiquée : il lui faut s'anéantir selon l'être pour naître, pour se posséder dans l'idée seule, dans l'idée d'un commencement et d'une fin absolues, pures ; on part du néant, on va au néant, on a pour but le néant, on est dans le néant ; c'est le mouvement d'un pendule qui, comme tel, parce qu'il est mouvement d'un pendule, se pose nécessairement à

soi-même des limites dans l'universel, mais n'a de limites déterminées que comme mouvement particulier, par une limitation inconcevable, selon l'analogie de la force extensive et contractive de la matière.

*
* *

Une science, qui a soi seule en tant que science comme objet et hors de là n'a pas de teneur, est une science en soi. Le moi est une science en soi et la seule : il se sait soi-même et il est contraire à son idée qu'il sache ou perçoive quelque chose en dehors de soi, etc. Le moi est donc nécessairement le principe de toutes les autres sciences et une menstrue infailible qui peut toutes les résoudre et les sublimer en moi sans laisser la moindre trace de tête-morte, de non-moi. Si le moi donne à toutes les sciences leurs principes, il faut immanquablement que toutes les sciences puissent être déduites du moi. Si elles peuvent toutes être déduites du moi seul, il faut aussi qu'elles puissent toutes être construites dans et par le moi seul, dans la mesure où elles peuvent être construites, c'est-à-dire dans la mesure où elles sont des sciences.

*
* *

Toute réflexion a pour fondement une abstraction de sorte que la réflexion n'est possible que par l'abstraction. Et inversement toutes deux sont inséparables et fondamentalement une ; c'est un acte de décomposition de tout être en savoir, un anéantissement progressif (par la voie de la science) au moyen d'idées toujours plus générales. Ce qui fut ainsi anéanti par implication peut aussi être rétabli par explicitation : c'est en anéantissant que j'ai appris à créer. Car, tandis que, résolvant, disséquant, j'arrivais à ce qu'il n'y eût rien hors de moi,

il m'apparaissait que tout était néant hors mon imagination libre, limitée seulement d'une certaine manière. De cette imagination, je puis aussi faire sortir ensuite à nouveau, par un acte autonome, tous les êtres tels qu'ils étaient avant que je les reconnusse comme néant en tant qu'existant pour soi.

*
* * *

L'hiver dernier, en une heure d'espièglerie, je mis, à Hambourg, le résultat de l'idéalisme fichtéen en forme de comparaison. Je choisis celle d'un bas tricoté.

Pour se faire de la génération et de la constitution d'un bas une représentation autre que la représentation empirique habituelle, il suffit d'ouvrir la fin du tricot et de le défaire tout au long du fil de l'identité de cet objet-sujet. On voit alors clairement comment se réalisa cet individu : ce fut par un simple mouvement d'allée et venue du fil, c'est-à-dire que ce fil est constamment limité dans son mouvement et qu'il est empêché de poursuivre son effort à l'infini, cela sans que rien d'empirique n'intervienne dans la trame, sans que se mêle ou s'ajoute quelque chose d'autre.

A ce bas que je fais, je donne des raies, des fleurs, un soleil, une lune, des étoiles, tous les dessins possibles et je connais que tout cela n'est rien qu'un produit de l'imagination productrice des doigts qui est en suspens entre le moi du fil textile et le non-moi des fils métalliques. Considérés du point de vue de la vérité, tous ces dessins et le bas ne sont que le fil nu. Rien n'a passé en lui ni des fils métalliques, ni des doigts ; lui seul est tout cela et en tout cela il n'y a rien que lui ; il l'est entièrement et c'est par ses seuls mouvements continus de réflexion le long des fils métalliques qu'il est devenu cet individu déterminé.

J'aimerais voir comment on contesterait à ce bas d'être en vérité et en toute certitude, avec toutes ses richesses infinies, son seul fil et au fil d'être seul cette richesse infinie. Ce fil, je l'ai déjà dit, n'a qu'à exposer la série de ses réflexions et revenir à son identité originelle pour rendre évident que cette richesse infinie et cette riche infinitude ne sont rien que le vide tissage de son tissage et que le seul réel n'est que lui avec son action à partir de soi, en soi et sur soi. Il veut également ce retour, je veux dire cette libération des liens du non-moi qui adhèrent à lui, et il n'est personne qui ne sache et n'ait appris par expérience que tous les bas ont tendance à supprimer leurs limites pour remplir l'infini : c'est fort irréflecti, car ils doivent bien savoir qu'il est impossible d'être tout et en même temps une chose et quelque chose.

Si cette comparaison devait être si impropre qu'elle trahît chez son auteur une incompréhension grossière patente, je ne saurais pas alors comment la nouvelle philosophie voudrait être réellement une philosophie nouvelle et non pas seulement un exposé revu de l'ancienne philosophie qui, d'une manière ou d'une autre, posait comme fondement quelque dualisme ; elle ne serait point alors une philosophie vraiment et sincèrement immanente, une philosophie d'une seule pièce. Ce qui, dans l'ancienne philosophie, s'appelait perception s'appellerait, dans la nouvelle, imagination nécessaire, mais signifierait au fond tout à fait la même chose. Si cela doit de quelque manière signifier seulement la même chose, alors finalement l'empirisme demeure au sommet et il est à la science ce que les membres vivants sont à leurs instruments artificiels. Il faut alors admettre dans l'esprit humain un lieu plus élevé que le lieu du savoir de la science et, de ce lieu-là, on laisse tomber ses regards sur ce lieu-ci : le point de vue suprême de la spéculation n'est alors pas le point de vue de la vérité.

Je ne crains donc pas ce reproche. Je puis bien plutôt

concevoir que la nouvelle philosophie adoptera ma comparaison et en tirera profit.

« Réfléchis, pourrait-elle me dire ; rentre en toi-même. Que sont tous les bas, qu'est le port de bas dans les cieux et sur la terre en comparaison de la compréhension de leur génération, de la contemplation du mécanisme qui les produit en général, de la découverte après coup de leur art dans l'universel et le toujours plus universel, découverte qui crée d'abord l'art lui-même, en tant qu'art ? Moque-toi autant que tu voudras de cette joie pure que donne la science pure de la seule science pure qui a été appelée, non sans justesse, un enthousiasme purement logique. Nous ne nions pas que nous y connaissons la béatitude et qu'alors nous ne nous soucions plus ni des cieux ni de la terre ; même quand le corps et l'âme se sentent défaillir, nous n'y prêtons pas attention grâce à cet amour élevé de la connaissance de la seule connaissance, de l'intellection de la seule intellection, de l'action de la seule action. Moque-toi, ignorant que tu es, comme un enfant, être pitoyable, tandis que nous, nous t'apportons des preuves et des démonstrations irréfutables : toute génération et tout être, depuis l'animal le plus bas jusqu'au saint le plus sublime, jusqu'à celui qui est presque ou entièrement Dieu, a nécessairement pour fondement un enthousiasme purement logique, c'est-à-dire une activité qui est à soi-même sa fin, qui se contemple soi seule, simplement pour l'amour de l'activité et de la contemplation, sans autre sujet ou objet, sans contenu, sans matière, sans but, sans dessein. »

A cela je réponds en montrant à nouveau mon bas : qu'en serait-il de lui s'il ne se rapportait à une jambe humaine, s'il n'était pour une jambe qui introduit seule de l'entendement dans son être ? qu'en est-il, depuis l'animal jusqu'au saint, du seul tissage d'un tissage ? — Ma raison, tout mon être intérieur, je le déclare, ont, à cette idée, un sursaut d'effroi et d'épouvante ;

je m'en détourne comme de la plus horrible des horreurs et j'implore l'anéantissement comme une divinité secourable contre cette béatitude des Danaïdes et d'Ixion.

*
* *

Toutes nos sciences uniquement comme telles sont des jeux que l'esprit humain invente pour soi afin de passer le temps. En inventant ces jeux, il organise seulement son ignorance sans s'approcher, d'un cheveu, de la connaissance du vrai. En un certain sens, il s'en éloigne plutôt, car, par là, il se distrait seulement et en oublie son ignorance, il ne sent plus sa pression, il s'éprend d'elle parce qu'elle est infinie et que le jeu qu'elle joue avec lui devient toujours plus varié, plus amusant, plus grand, plus enivrant. Si ce jeu avec notre ignorance n'était pas infini et n'était point tel qu'à chacun de ses tournants ne naisse un jeu nouveau, il en irait pour nous de la science comme du jeu du solitaire : il nous répugne dès que tous ses tours et tous les coups possibles nous en sont connus et familiers. Le jeu se gâte pour nous du fait que nous le comprenons entièrement, que nous le savons (1).

*
* *

Toutes les sciences sont nées d'abord comme moyens en vue d'autres fins et la philosophie au sens propre,

(1) A cause de ce passage j'ai été tancé par les jeunes et par les vieux à plusieurs reprises et en termes fort durs. J'aurais, dit-on, mis sur le même pied la science et le jeu du solitaire quoique ce soit tout le contraire que j'aie fait en vérité, comme chacun le trouvera qui sait un peu lire. Mon opinion réelle se trouve dans mon écrit *Des choses divines*. J'y renvoie ainsi qu'à la remarque ajoutée à la présente édition nouvelle de cette même œuvre.

la métaphysique, n'y fait point exception. Tous les philosophes visaient à parvenir derrière la forme de la chose, c'est-à-dire à la chose, derrière la vérité, c'est-à-dire au vrai ; ils voulaient avoir une science du vrai, ignorants que, si le vrai pouvait être science humaine, il devrait cesser d'être le vrai pour devenir une simple création de l'invention humaine, un produit fictif d'actes d'imagination sans réalité.

Kant et Fichte, ces deux grands hommes, nous ont libérés de cette ignorance et de cette présomption. Fichte fut le premier à le faire radicalement. Ils ont découvert la mécanique supérieure de l'esprit humain ; ils ont présenté, dans le système intellectuel, un exposé complet de la théorie des mouvements dans les milieux offrant une résistance et, dans une autre sphère, fait ce que Huyghens et Newton firent avant, dans la leur. Ces toutes dernières découvertes mirent fin, pour toujours, à une dilapidation inutile et néfaste de la force humaine ; elles coupèrent entièrement un chemin où l'on se perdait. Personne ne peut plus laisser impunément son entendement suivre ses rêveries, non plus qu'espérer finir par trouver quand même encore la vraie cabale et produire, avec des lettres et des chiffres, des êtres et des forces vivantes. Ce sera vraiment un grand bienfait pour notre espèce si elle s'amourache maintenant de la science de son ignorance et ne veut point être heureuse seulement en ne jetant, des deux yeux, des regards assidus que vers le bout de son propre nez.

*
* *

Par vrai, j'entends quelque chose qui est avant le savoir et en dehors du savoir, qui, en premier lieu, donne une valeur au savoir et à la faculté de savoir, à la raison.

Percevoir présuppose une chose qui puisse être perçue, la raison et le vrai : elle est la faculté de présupposer le vrai. Une raison qui ne présuppose pas le vrai est une absurdité.

Par sa raison est donnée à l'homme non pas la faculté d'une science du vrai, mais seulement le sentiment et la conscience de son ignorance du vrai, un pressentiment du vrai.

Où cette indication du vrai fait défaut (1), il n'y a pas de raison. Cette indication, cette obligation de considérer le vrai, qui ne se présente à elle que dans le pressentiment, comme son objet, comme l'intention dernière de tout désir de connaître constitue l'être de la raison. Elle est dirigée exclusivement vers ce qui se cache sous les phénomènes, vers leur signification, vers l'être qui ne donne de soi qu'une apparence et qui doit transparaître dans les phénomènes, si ceux-ci ne doivent pas être des fantômes en soi, des phénomènes du néant.

A l'être vrai, vers qui la raison est exclusivement dirigée comme vers son but dernier, elle oppose, de manière contradictoire, des êtres imaginaires. Elle ne distingue pas seulement entre imaginations et imaginations, par exemple entre imagination nécessaire et imagination libre, mais elle fait encore une distinction absolue. Elle oppose l'être vrai à l'être de l'imagination, comme elle oppose la veille au rêve. De cette distinction immédiate, apodictique entre veille et rêve, entre imagination et être vrai dépend le sort de la raison.

Si l'homme est coupé de la raison exprimée dans le monde sensible qui l'entoure et qui ordonne avec force son imagination, si, en rêve, dans un accès de fièvre il perd le sens, devient la victime d'un sens et d'un esprit chimériques, alors la raison pure, particulière qui lui est inhérente, ne l'empêche pas de penser, d'admettre,

(1) Elle manque aux animaux. L'indication du vrai est en même temps l'indication du bien.

de tenir pour certain ce qu'il y a de plus absurde. Il perd l'esprit et n'a plus sa raison humaine dès qu'il perd le sens, dès que percevoir le vrai et le réel (1) lui devient impossible, car sa raison humaine limitée n'est que constatation interne ou externe, médiate ou immédiate du réel et du vrai ; mais, comme perception rationnelle (c'est une détermination donnée déjà par le sens littéral du mot perception (*Wahrnehmung*)), comme perception s'accompagnant de réflexion et d'intention, elle est perception ordonnatrice, continue, active, libre, pleine de pressentiment.

Une raison qui ne perçoit pas seulement, mais produit par soi seule toute vérité, une raison qui est l'être même de la vérité et a en soi la perfection de la vie, une telle raison autonome, plénitude du bien et du vrai, doit certes nécessairement exister ou bien, sans cela, il n'y aurait nulle part ni bien ni vrai ; la racine de la nature et de tous les êtres serait un pur néant : découvrir ce grand secret est l'intention dernière de la raison.

Aussi sûrement que je possède de la raison, aussi sûrement je ne possède pas avec cette raison humaine qui est mienne la perfection de la vie, la plénitude du bien et du vrai ; et, aussi sûrement que, avec elle, je ne possède pas cela et que je le sais, aussi sûrement je sais qu'il y a un être supérieur et que j'ai en lui mon origine. Aussi mon mot d'ordre et celui de ma raison n'est-il pas Moi, mais plus que moi, mieux que moi, un Autre tout différent.

Je ne suis pas, je n'ai pas envie d'être si lui n'est pas. Certes, je ne puis être mon être suprême à moi-même.

(1) F.-H. Jacobi ne joue plus ici, comme précédemment, sur le fait que le mot *Vernunft* est le substantif abstrait dérivé du verbe *vernehmen* mais il décompose en ses éléments le verbe *wahrnehmen* qui, dans la langue courante, est synonyme de *vernehmen* (percevoir), et ici prend son sens étymologique de percevoir le vrai et le réel aussi (puisque *wahr* est apparenté à *wesen* (être)) et implique une sorte de réception, de constatation passive (*nehmen*) de ce réel (N. d. T.)

Ainsi ma raison m'enseigne instinctivement Dieu. Avec une puissance irrésistible, ce qu'il y a de plus haut en moi indique ce qui est très haut, tout au-dessus et hors de moi ; je suis par là contraint de croire ce qui est inconcevable, même ce qui est impossible en idée, de le croire en moi, hors de moi, par amour, au moyen de l'amour (1).

Parce que la raison a Dieu en vue, parce qu'elle a nécessairement Dieu sous les yeux, voilà pourquoi nous l'estimons plus que le moi au sens vulgaire, et, en cette mesure, il peut n'être pas dépourvu de sens ni de vérité de dire que « la raison est un but, la personnalité un moyen seulement » (2).

« Dieu, dit en termes sublimes le *Timée*, est ce qui produit partout le meilleur », l'origine et la puissance du bien.

Mais le bien qu'est-il ? je ne puis répondre s'il n'y a pas de Dieu.

Si ce monde des phénomènes a toute sa vérité dans ces phénomènes, s'il n'a pas de signification plus profonde, s'il n'a rien à révéler en dehors de soi, il devient un fantôme répugnant qui me fait maudire la conscience, en qui naît pour moi cet objet d'horreur, et implorer, pour m'en délivrer, l'anéantissement comme une divinité secourable ; de même, tout ce que j'appelais bien, beau, sacré devient pour moi une absurdité qui ne fait que ruiner mon esprit, que m'arracher le cœur de la poitrine dès que j'admets que cela est en moi sans rapport avec un être supérieur vrai, n'en est pas seulement un symbole et une image en moi, si je ne dois avoir en moi que conscience et fiction vides.

J'avoue que je ne connais ni le bien ni le vrai en soi, que je n'ai d'eux qu'un lointain pressentiment ; je

(1) Dieu, c'est-à-dire être Dieu, m'est évidemment impossible, c'est-à-dire se présente à moi comme quelque chose d'impossible.

(2) Citation de Fichte.

déclare que je me révolte quand on veut m'imposer comme telle la volonté qui ne veut rien, cette noirceur creuse de l'autonomie et de la liberté dans l'absolument indéterminé et quand, à mon refus de l'admettre comme tel, on m'accuse d'impiété, de véritable athéisme au sens propre.

Oui, je suis l'athée et l'impie qui, contre la volonté qui ne veut rien, veut mentir comme mentit Desdémona en mourant, mentir et tromper comme Pylade sans faisant passer pour Oreste, assassiner comme Timoléon enfreindre loi et serment comme Épaminondas et Jean de Witt, se suicider comme Othon, mettre le temple au pillage comme David, cueillir un épi le jour du sabbat simplement parce que j'ai faim et que la loi est faite pour l'homme et non l'homme pour la loi. Je suis cet impie et je me moque de la philosophie qui, pour ce motif m'appelle impie, je me moque d'elle et de son être suprême : car, de toute la très sainte certitude que j'ai en moi, je sais que, en de tels crimes contre la lettre pure de la loi absolument universelle de la raison le *privilegium aggratiandi* est le droit propre de majesté de l'homme, le sceau de sa dignité, de sa nature divine (1).

(1) « Le pouvoir peut agir sur la vie en représentant à l'homme certains maux pour le détourner de l'injustice ; mais le mal moral est lui-même un mal plus grand que les maux que le pouvoir peut imposer ; c'est pour cela que l'obligation d'être honnête et humain est aussi parfaite que peut le devenir une obligation quelconque imposée par la peur d'un mal ou la considération du bonheur. Celui qui réfléchit à l'attitude lui convenant en certains cas se sentira parfois moins fortement poussé à accorder à quelqu'un son droit qu'à un autre aide et assistance. Un enfant était étendu presque nu sur la tombe de son père qu'il avait perdu et il y a peu ; un homme le vit qui allait justement chez son créancier pour payer une dette échue, selon qu'il l'avait promis ; cet homme releva l'enfant et employa pour son plus grand bien l'argent qu'attendait déjà le créancier ; celui-ci fut donc déçu. Qui désapprouverait cet acte d'humanité comme contraire à une obligation plus stricte ? Même devant les tribunaux, l'extrême misère d'un homme fonde parfois la non-exécution du droit d'un autre. Ainsi à celui qui court le danger de mourir de faim il est permis de porter atteinte au bien d'autrui pour s

Ne m'enseigniez pas ce que je sais et m'entends à démontrer mieux qu'il ne pourrait vous plaire, à savoir que l'on doit prendre pour fondement cette volonté qui ne veut rien, cette personnalité impersonnelle, cette égoïté pure du moi sans essence propre, d'un mot des irréalités pures et simples, si doit se constituer un système de morale universel, strictement scientifique. Pour l'amour de la marche assurée de la science il vous faut, impossible de faire autrement, soumettre à un mort-vivant de la rationalité la conscience, cet esprit qui sait de science plus certaine (1) ; il vous faut la rendre aveuglément legaliste, sourde, muette et insensible ; il vous faut arracher d'elle, jusqu'à sa dernière fibre, sa racine vivante, qui est le cœur de l'homme. Oui, par tous vos dieux et aussi vrai que les catégories seules sont pour vous Apollon et les Muses, il vous le faut faire. Car c'est ainsi seulement que des lois inconditionnellement universelles, des règles sans exception et une obéissance rigide deviennent possibles. C'est ainsi seulement que la conscience sait de science certaine partout, même extérieurement et que, comme une main de bois, elle montre, infaillible, la bonne direction pour toutes les routes : tout cela du haut de sa chaire de pédagogue.

Mais est-ce que je veux donc que l'on n'institue pas de théorie universelle, strictement démontrée des devoirs, ce qui ne peut se faire que dans un système purement rationnel et en se fondant sur lui ? Est-ce que je méconnaissais la valeur d'une telle discipline, est-ce que j'en nie l'utilité ? Ou bien est-ce que je conteste la vérité et la sublimité du principe dont part la morale de la raison

conserver en vie et on tient l'exigence de l'humanité pour plus sacrée que celle d'un droit absolu et exclusif. » (FERGUSON : *Principles of moral and political science*, II, ch. 5, sect. 1.)

(1) Une fois de plus F.-H. Jacobi joue sur la parenté des mots, rapprochant *Gewissen* (conscience morale) et *gewiss* (certain, assuré) de la racine *wissen* (savoir). (N. d. T.)

pure ? Nullement. Le principe moral de la raison (accord de l'homme avec soi-même, unité ferme) est ce qu'il y a de plus haut en idée, car cette unité est la condition absolue, immuable de l'existence rationnelle en général, donc aussi de toute activité rationnelle et libre ; en elle et avec elle seule, l'homme a vérité et vie supérieure. Mais cette unité elle-même n'est pas l'être, n'est pas le vrai. Elle-même, en soi seule, est vide, déserte et désolée. Aussi sa loi ne peut-elle jamais devenir le cœur de l'homme et l'élever vraiment au-dessus de soi ; et l'homme ne s'élève vraiment au-dessus de soi que par son cœur qui est la faculté propre des idées, de celles qui ne sont pas vides. Ce cœur, la philosophie transcendantale ne doit pas me l'arracher de la poitrine et le remplacer par un instinct pur de la seule égoïté ; je ne veux pas être libéré de la dépendance de l'amour pour connaître la béatitude seulement dans l'orgueil. Si la réalité la plus haute dont je puisse me souvenir et que je puisse contempler n'est que mon moi vide, pur et nu avec son autonomie et sa liberté, alors la contemplation réfléchie de soi, la rationalité sont pour moi une malédiction et j'exècre mon existence.



Il me faudrait couper court ici ou vouloir faire de cette lettre un ouvrage. Les quelques mots que j'ai esquissés sur la moralité, je ne les aurais pas avancés si je n'avais donné dans mes écrits antérieurs l'explication nécessaire à leur sujet. Je vous rappelle particulièrement les aphorismes sur la non-liberté et la liberté que j'ai insérés dans la nouvelle édition des *Lettres sur la doctrine de Spinoza*. Je n'ai jamais conçu comment on pouvait trouver dans l'impératif catégorique de Kant, qui se déduit si facilement de notre instinct à être d'accord

avec nous-mêmes (je vous renvoie à ces aphorismes), quelque chose de mystérieux et d'inconcevable et comment on pouvait entreprendre de transformer ensuite, grâce à cet inconcevable, les bouche-trous de la raison théorique en conditions de la réalité des lois de la raison pratique. En aucune philosophie, je n'ai rencontré un scandale plus grand pour moi que celui-ci. Représentez-vous alors ma jubilation quand parut votre *Destination du savant (Ueber die Bestimmung des Gelehrten)* ; dès les premières pages, j'y ai rencontré le plus parfait accord avec mes propres jugements sur ce sujet.

Mais précisément pour ce motif, je n'ai pu, pas plus après qu'avant, faire de l'instinct d'identité mon être suprême, l'aimer et l'adorer lui seul.

Ainsi, je suis encore en général complètement le même que celui qui, dans les *Lettres sur Spinoza*, partit du miracle de la perception et du mystère insondable de la liberté et tenta, par un saut périlleux, non pas tant de fonder sa philosophie que plutôt d'exposer témérairement au monde sa peu philosophique étrangeté.

En dehors du mécanisme de la nature, je rencontre seulement miracles, mystères, signes ; j'ai une effroyable horreur du néant, de l'absolument indéterminé, de l'entièrement vide (ces trois ne font qu'un, l'infini de Platon) particulièrement comme objet de la philosophie ou propos de la sagesse ; mais, sondant le mécanisme de la nature tant du moi que du non-moi, j'arrive au néant en soi et j'en suis tellement affecté, saisi, secoué dans mon être transcendantal (dans ma personne, pour ainsi dire) que, même pour vider l'infini, il me faut vouloir le remplir comme un néant infini, comme quelque chose de purement et d'entièrement en soi ; si au moins ce n'était pas impossible ! Donc comme il en est ainsi de moi et de la science du vrai ou, plus exactement, de la vraie science, je ne vois pas pourquoi, ne serait-ce que *in fugam vacui*, je n'aurais pas le droit de préférer par goût

ma philosophie du non-savoir au savoir philosophique du néant. Je n'ai en face de moi que le néant et avec lui peuvent se mesurer même des chimères.

Sincèrement, mon cher Fichte, je ne serais pas froissé si vous ou un autre appeliez chimérisme ce que j'oppose à l'idéalisme que je traite de nihilisme. J'ai affiché dans tous mes écrits mon non-savoir ; je me suis vanté, en toute science, d'être ignorant ; je l'ai fait si parfaitement, si minutieusement que je pourrais mépriser le simple sceptique. C'est sérieusement, ardemment que, comme peu, j'ai, depuis mon enfance, lutté pour conquérir la vérité ; comme peu, j'ai fait l'expérience de mon incapacité et mon cœur en est devenu très charitable, oh ! très charitable, mon cher Fichte, et ma voix s'est faite très douce. La même pitié que, comme homme, j'ai pour moi, je l'ai pour d'autres. Je suis tolérant sans peine, mais il me coûte beaucoup de l'être sans peine en vérité. La terre me sera légère bientôt.

Mon cœur s'attendrit quand j'écris ces lignes. Je voudrais me mettre en route, me précipiter vers vous pour vous révéler toute mon âme, mes yeux dans vos yeux, pressant ma poitrine contre votre poitrine. Ce fut mon sentiment, mon désir ardent en lisant les lignes écrites de votre main au bas de la lettre imprimée. Elles m'émurent profondément. Mais l'apostrophe dans votre ouvrage m'émut, m'ébranla encore plus profondément. La main que vous avez prise avec confiance vous répond en serrant, en amie, la vôtre. Et il en serait ainsi même si je devais qualifier d'athéisme votre doctrine comme celle de Spinoza : je ne vous en tiendrais pas personnellement pour un athée, pour un impie. Celui qui sait réellement s'élever par l'esprit au-dessus de la nature, par le cœur au-dessus de tout désir avilissant, voit Dieu face à face et c'est trop peu dire de lui que de dire qu'il croit seulement en lui. Même si la philosophie de cet homme, même si ses

opinions étaient athéisme d'après le jugement, que je crois exact, de la raison naturelle qui qualifie de non-sens un Dieu non-personnel, un Dieu qui n'est pas, même si cet homme donnait à son système ce nom, son péché ne serait qu'irréel, que maladresse d'artiste, il n'existerait que dans les idées et les mots, il ne serait que faute du penseur, non de l'homme. Ce qu'il nierait, ce n'est pas l'être de Dieu, mais seulement un nom. C'est ce que je pensais de Spinoza en écrivant dans ma *Justification contre Mendelssohn* (*Rechtfertigung wider Mendelssohn*) le passage qui se trouve p. 84 : « *Eh proh dolor...* Sois béni de moi, grand Benedict, oui saint Benedict : quoi que contienne ta philosophie sur la nature de l'être suprême, quelle que soit ton erreur dans les mots, sa vérité à lui était dans ton âme et son amour était ta vie. »

Le profond accord existant entre la religion de Spinoza (sa philosophie se présente entièrement comme religion, comme doctrine de l'être suprême et du rapport de l'homme avec lui) et la religion de Fénelon a été maintes fois déjà relevé, mais jamais encore on ne l'a développé à fond d'une manière embrassant toutes les philosophies. Longtemps j'eus pour idée favorite d'entreprendre moi-même un tel développement. Je remarquerai seulement ici que ce reproche ou d'athéisme ou de mysticisme, d'une manière générale de rêverie exaltée et de folie, la grande masse de ceux qui s'appellent philosophes et théologiens le fera de tout temps, jusqu'à la fin des jours, à toute philosophie, quelle qu'en soit la forme, qui invite l'homme à s'élever par l'esprit au-dessus de la nature et au-dessus de soi dans la mesure où il est nature. On ne peut prévenir ce reproche, car l'homme ne peut s'élever au-dessus de la nature hors de lui et en lui qu'en s'élevant en même temps par l'esprit au-dessus de sa raison, soumise au temps, jusqu'à l'idée de liberté.

Il serait difficile que nous nous accordions entièrement sur cette idée de liberté dépassant la raison, sur sa

détermination, sa teneur, sa présupposition, ses conséquences.

Il apparaîtrait aussi quelque divergence d'opinion entre nous à propos de la différence que tous deux, nous établissons, au reste de la même manière, entre religion et idolâtrie.

J'affirme que l'homme trouve Dieu parce qu'il ne se peut trouver soi-même qu'en même temps que Dieu et qu'il est insondable à soi-même parce que l'être de Dieu lui est nécessairement insondable. Nécessairement, car, sans cela, il faudrait que résidât en l'homme une faculté supra-divine, que l'homme pût inventer Dieu. Alors Dieu serait seulement une pensée du fini, un être imaginaire, non point l'être le plus haut, existant par soi, auteur libre de tous les autres êtres, leur commencement et leur fin. Il n'en est pas ainsi et c'est pour cela que l'homme se perd soi-même dès qu'il s'oppose à se trouver en Dieu, son auteur, d'une manière inconcevable pour son entendement, dès qu'il veut se fonder en soi seul. Tout alors se décompose peu à peu pour lui en son propre néant. Mais l'homme a ce choix, ce choix unique : ou le néant ou un Dieu. Choisisant le néant, il se fait soi-même Dieu et fait d'un fantôme un Dieu, car il est impossible, s'il n'y a pas de Dieu, que l'homme et tout ce qui l'entoure ne soient pas seulement un fantôme.

Je le répète : Dieu est et il est hors de moi, être vivant, existant pour soi ou bien moi, je suis Dieu. Il n'y a pas d'autre possibilité.

Si je ne trouve pas Dieu hors de moi, devant moi, au-dessus de moi, si bien qu'il faut que je le pose, lui qui existe par soi, alors, en vertu de mon égoïté, je suis moi-même entièrement ce qui est appelé ainsi, et mon premier et mon plus grand commandement est de n'avoir pas d'autres dieux que moi ou que cette égoïté. Je sais alors et je comprends parfaitement comment naît pour l'homme ce culte idolâtre, fou,

insensé, au fond impie, d'un être hors de lui ; en approfondissant, déduisant et construisant cette illusion, je l'anéantis pour toujours.

Mais, tandis que je l'anéantis en me l'expliquant et que je couvre de confusion ce culte idolâtre, il me faut aussi extirper tout ce qui s'y rattache : je dois extirper de mon âme la religion de l'amour, de l'exemple ; je dois me moquer de toute incitation et de toute inspiration d'un être supérieur ; je dois bannir de mon cœur toute méditation, toute adoration.

Loin de moi un tel salut ! Avec décision, sans déguisement, sans hésitation ni doute, c'est à cette idolâtrie qui est seulement extérieure que je donne l'avantage sur cette religion trop pure pour moi qui se présente à moi comme une déification de soi. Si on veut appeler ma faiblesse irréligion, l'effet de cette faiblesse ou ma superstition athéisme, que l'on ne s'irrite pas si, contre celui qui me reproche la dureté de cette alternative dans le domaine de l'athéisme ou le *toi* ou le *moi*, j'affirme le *toi*. Ce n'est pas le cas entre nous, mon ami, car dans votre *Appel* (*Appellation*), p. 61 et 62, vous déclarez expressément que la superstition n'exclut pas nécessairement la moralité, donc non plus la véritable vénération de Dieu. Et j'ai déjà concédé de mon côté que cette idolâtrie immatérielle qui remplace le Dieu vivant par une idée, une chose irréaliste, une généralité (je l'appellerais presque idolâtrie de l'épithète) n'exclut pas la moralité et la vraie religion intérieure qui s'y rattache indissolublement. Le Dieu vivant est bien alors nié, mais des lèvres seulement.

D'une manière générale, je pense, en ce qui concerne la superstition et l'idolâtrie, qu'il importe peu que je m'y livre avec des statues de bois et de pierre, avec des cérémonies, des histoires miraculeuses, des gestes et des noms ou avec des idées philosophiques intégrales, de pâles lettres sans esprit, de vides formes imaginaires ; peu importe que ce soit ainsi ou autrement que, de la

forme, je fasse la chose, que je m'attache superstitieusement au moyen et que je me frustre de tout but vrai. Souvent j'ai dit à certains dévots : surtout vous ne voulez pas vous livrer à la magie avec l'aide de Satan, mais vous le voulez bien avec l'aide de Dieu ; car votre religion n'est composée que de sortilèges visibles ou invisibles et, au fond, elle n'est que perpétuelle lutte de sorcellerie contre le Diable et perpétuelle rivalité de sorcellerie avec lui. Mais parmi ces hommes qui me révoltaient par leur superstition répugnante, par leurs opinions contraires à la raison, qui sont pour moi le plus douloureux scandale, j'en ai trouvé plusieurs chez qui cette superstition, ce défi de la déraison, le zèle s'y rattachant inspiré par la crainte des idoles étaient seulement sur les lèvres. Au fond de leur cœur et de leur esprit, avec leur langage absurde et leurs étranges images, c'était le vrai cependant qu'ils avaient en vue. Mais il leur était impossible, sincèrement impossible, et, pour ce motif, il leur semblait insensé, impie en même temps, de séparer ce vrai de ce langage et de ces images choquant la raison. On aurait tout aussi bien pu leur demander de penser sans images et sans mots et de distinguer de leurs représentations, de leurs sentiments tout ce qui est individuel et tout ce qui s'appelle forme. Comme cela, même le meilleur et le plus pur philosophe ne le peut pas, si la pensée ne doit pas réellement tout anéantir, si tout ne doit pas être élevé au rang d'impossibles idées intégrales d'un vide pur et d'une pureté vide et si la vraie béatitude éternelle ne doit pas résider en cela seulement, alors, à mon avis, il ne faudrait pas formuler si vite l'accusation d'idolâtrie et de superstition. On aurait, d'autre part, le droit de nous reprocher de nous élever de façon éhontée avec notre grand péché au-dessus de notre prochain et de son petit péché : car nous tendrions seulement à dévaster le lieu du vrai, ce lieu que chaque peuple du monde a désigné à sa manière avec des autels, et à répandre du sel sur cette

place. A mon avis, il serait infiniment plus sage de nous persuader profondément et de nous efforcer de persuader les autres que ce n'est point l'idole qui fait l'idolâtre, le vrai Dieu le vrai adorateur. Car, si le vrai Dieu faisait le vrai adorateur, nous le serions tous et tous dans la même mesure, car la présence du vrai Dieu est universelle (1).

Heureux l'homme qui sent continuellement cette présence, pour qui l'antique serment « Par le Dieu vivant » est toujours le plus élevé, le type de la vérité. Celui qui porte une main destructrice sur la sainte et haute simplicité de cette foi, est un adversaire de la vérité ; car il n'est science, ni art, ni don, quel qu'en soit le nom, qui lui rendrait ce qui lui aurait été pris par là. Par contre celui-ci est un bienfaiteur de l'humanité qui, pénétré de la majesté, de la sainteté, de la vérité de cette foi, ne permet pas qu'on la saccage. Sa main sera forte pour relever plus hauts les autels ruinés de celui qui est seul vivant et seul vrai. Lorsqu'il étendit sa main, déjà s'abaissait et séchait celle de l'assaillant. Cela fut ainsi jusqu'à présent ; cela continuera ainsi ; il ne vieillit pas.

*
* *

Vous ne me demandez pas de m'excuser de la longueur de ma lettre. Je crois devoir plutôt m'excuser de ce que, par lassitude, je termine ici après vous avoir raconté, seulement de manière incomplète et rhapsodique, ma doctrine de l'ignorance plus que je ne l'ai exposée de façon philosophique. Mais je n'en promis pas plus et je sens que seul, au fond, est froissé mon amour-propre qui me dit que cette doctrine serait susceptible d'être développée plus philosophiquement et n'en serait non plus

(1) Extrait de *Des choses divines*.

point indigne. A toutes les philosophies sans exception est attaché un miracle. Il y a en chacune un lieu particulier, son lieu saint où le miracle qui lui est propre apparaît comme le seul vrai miracle, celui qui rend tous les autres superflus. Par goût ou par caractère l'on tourne la tête vers l'un ou l'autre de ces lieux. Vous l'avez remarqué de manière excellente, p. 25 de votre *Nouvel exposé* (*Neue Darstellung*) où vous dites : « Le choix de notre philosophie dépend de l'homme que nous sommes ; car un système philosophique n'est point un ustensile mort que nous pourrions déposer ou prendre à notre guise, mais il est animé par l'âme de l'homme qui l'a. » — Vous vous étonnez que je cite ce passage et l'appelle excellent, car ce qui précède et ce qui suit (p. 25-26) m'annonce, avec une ironie piquante, votre déconsidération, du moins votre non-considération et votre raillerie, à peine retenue, à cause de ma manière de penser. Je n'en ai mentionné que plus volontiers ces pages et je remarque à ce propos que j'ai montré, en écrivant cette lettre, une grandeur d'esprit qui mérite quelque considération ! En effet vos ordres, durs et réitérés, de ne point se mêler de parler de tels sujets me concernaient irréfutablement, moi aussi ; je les avais présents à l'esprit, je les rencontrais assez souvent en feuilletant votre travail et ils me mettaient alors presque hors de moi. J'ai déjà dit ce qui chaque fois me reconfortait : c'était que je pouvais une fois pour toutes me considérer comme excepté. J'en suis réellement sincèrement persuadé et, en outre, je le sais par expérience, même là où nous ne faisons pas acception de personne, mais où, au contraire, tout en répandant en général notre indignation, nous avons justement cette personne-là en vue et prenons feu en nous la représentant, ce n'est point elle que vise notre colère, car nous sentons profondément et vivement que l'affaire en ce qui la concerne est néanmoins une autre affaire. Rendez-moi la pareille, mon cher Fichte, et pardonnez-moi comme

je vous pardonnerais si vous trouviez qu'ici ou là, dans cette lettre, je me suis exprimé trop vivement. Mon dessin est dur, les couleurs sont criardes : c'est exprès, ainsi fera sûrement contraste ce qui doit faire contraste et ainsi ressortira aussi purement que possible ce qui, entre nous, est seulement incompréhension et ce qui est réellement manière de penser opposée.

Portez-vous bien. Je vous le souhaite de tout cœur comme je suis de tout cœur votre ami et sincère admirateur.

21 mars 1799.

F.-H. JACOBI.

DES CHOSES DIVINES
ET DE LEUR RÉVÉLATION

Il y a des temps qui ne sont point réceptifs,
mais ce qui est éternel trouve toujours son temps.

Joh. VON MÜLLER.

Les vérités divines sont infiniment au-dessus de la nature ; Dieu seul peut les mettre dans l'âme. Il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit et non pas de l'esprit dans le cœur. Par cette raison, s'il faut connaître les choses humaines pour pouvoir les aimer, il faut aimer les choses divines pour pouvoir les connaître.

PASCAL.

AVANT-PROPOS DE LA NOUVELLE ÉDITION

Tout le monde sait quelle violente colère l'ouvrage *Des choses divines* a suscitée lors de sa publication et quelles invectives acharnées on lança, irrité, contre son auteur. J'en reste à la décision, que je pris tout de suite alors, de m'en remettre à l'œuvre seule du soin de se défendre, elle et son auteur. Le traité *Des choses divines* paraît donc à nouveau ici, dans mes *Œuvres*, intégralement comme lors de sa première édition, sans que même une syllabe y ait été changée. C'est ainsi et non point autrement que je veux que cet écrit arrive à la postérité et c'est d'après lui que la postérité doit me juger. Je sais que ce que je suis, personne ne peut me le prendre et que ce que je ne suis pas, personne ne peut me le donner selon le mot éternellement vrai de Duclos, cet honnête homme qui connaissait le monde et les gens : « On ne fait et l'on ne détruit que sa propre réputation(1) »

Quant au reproche particulier adressé à *Des choses divines* de déformer avec malignité la philosophie de la nature ou de l'identité, de l'altérer intentionnellement et de la fausser de manière évidente, plusieurs personnes, qui ont toutes les connaissances requises, l'en ont justifié, sans intervention de ma part, de façon si parfaitement satisfaisante que je n'ai pas lieu de m'en inquiéter davantage. Je renvoie aux *Nouvelles scientifiques de Gœttingue* (*Göttingische gelehrte Anzeigen*) (1812, N° 72), à la *Gazette littéraire universelle de Halle*

(1) DUCLOS : *Considérations sur les mœurs de ce siècle*.

(*Hallische allgemeine Literaturzeitung*) (1812, N° 56), aux *Annales de Heidelberg* (*Heidelbergische Jahrbücher*) (1812, N° 22), à la *Gazette littéraire de Leipzig* (*Leipziger Literaturzeitung*) (1812, N° 90, 91, 92).

Il serait aisé d'augmenter encore sensiblement les preuves apportées dans les jugements cités. Ainsi, pour n'en donner qu'un exemple, dans aucun d'entre eux on ne fait appel à la critique de l'œuvre de Fichte *De l'essence du savant et de sa manifestation dans le domaine de la liberté* (*Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinung im Gebiete der Freiheit*) signée F. W. S. J. et parue dans la *Gazette littéraire d'Iéna* (*Ienaische Literaturzeitung*) (1806, N° 150, 151) et cependant elle est d'une importance telle qu'elle suffirait déjà à elle seule pour prouver ce qu'il fallait démontrer.

*
* *

Une catégorie très respectable de lecteurs s'est si généralement méprise sur un passage de l'ouvrage qui suit et lui a donné une interprétation si complètement contraire à mon intention qu'il me faut bien m'expliquer ici de ma responsabilité dans cette erreur.

Il s'agit du passage où on oppose au messenger tout plein d'enthousiasme pour la personnalité de Christ, telle qu'elle est présentée dans les Évangiles, un philosophe de sens rassis qui dédaigne de se laisser enthousiasmer par une personnalité quelconque, se tirant parfaitement d'affaire avec le concept, l'idée et qui tient ce qui les dépasse pour mauvais et, même en lui donnant la meilleure tournure possible, pour idolâtrie. Les propos de l'homme rassis, qui se pose hardiment en pur idéaliste et rejette toute illumination venant de l'extérieur, doivent inciter le messenger, qui est interpellé sur l'incohérence de sa doctrine, à une certaine répartie afin

qu'apparaisse clairement si lui seul est en désaccord avec soi-même ou si ce même reproche ne touche pas aussi, et encore bien plus, celui qui le lui a fait et a suscité contre lui le philosophe de sens rassis.

Ce dessein échoue. Au lieu de se laisser engager, le messager ne répond aux propos aigres doux du philosophe de sens rassis et à son amabilité condescendante que par une inclinaison et un sourire silencieux.

Ici alors, l'auteur de *Des choses divines* intervient en personne entre le messager et le philosophe de sens rassis et il met en lumière, avec assez de force je crois, ce qu'il y a d'absurde dans les prétentions de celui-ci à l'égard de celui-là. Il ne peut déclarer complètement inexistants les reproches faits à celui-là ; mais il est nettement plutôt du côté du messager que du côté de l'idéaliste : la suite entière du discours le prouve avec beaucoup de clarté, de précision, de minutie qui prend justement ici une nouvelle tournure. Même l'homme qui prie avec dévotion devant une grossière image sacrée n'y est-il pas mis au-dessus du philosophe qui ne veut tomber à genoux que devant son incertaine idée personnelle de Dieu et ne le peut ?

Mais, même en faisant abstraction de ce qui suit immédiatement et plus loin jusqu'à la fin de la première partie de l'ouvrage, où l'on oppose de manière tranchante et abrupte les intérieuristes intégraux (*die ganz Inwendigen*) aux extérieuristes intégraux (*die ganz Auswendigen*), l'extrême à l'extrême, les sentiments de l'auteur apparaissent déjà de manière décisive dans la dureté avec laquelle il liquide tout de suite ici l'idéaliste en s'inspirant d'Épictète.

Épictète avait affaire à une catégorie de philosophes dont son vingt-et-unième discours dit qu'ils s'avancent aussi fiers que s'ils avaient avalé un obélisque ; ils voudraient que chacun, en les rencontrant, eût d'eux une grande idée et s'écriât derrière eux : « Quel grand

philosophe ! » — Les dures paroles citées du vingt-et-unième discours sont intégralement les suivantes : « Que dois-je répondre à cet esclave ? Si je me tais, il éclate de colère. Je dois lui dire : « Excuse-moi, comme on excuse des amoureux ; je n'ai pas toute ma tête. Je suis insensé. »

Il ne pouvait venir à l'esprit de l'auteur que quelque lecteur pût se tromper et, au lieu de se souvenir de la *μῆνις* de Platon, pût concevoir l'étrange opinion que l'on se moquait comme d'un fou non point du philosophe satisfait et de sens rassis, mais du messenger inspiré par des pensées et des sentiments vraiment divins. Son ouvrage, dont la tendance est évidente, a pour propos de montrer de manière très diverse que ceux qui, en religion, sont seulement idéalistes ou seulement matérialistes se partagent seulement les deux écailles de l'huître qui contient la perle du christianisme. Ni le messenger ni son ami, l'auteur de *Des choses divines*, ne veulent un tel partage, ils veulent la perle même. Ils ne se distinguent que dans leurs opinions sur la valeur de l'huître et des écailles qui l'entourent, c'est-à-dire que la foi historique de l'un n'est pas celle de l'autre. Pour l'auteur de *Des choses divines* l'histoire du christianisme est toute l'histoire de l'humanité, celle-ci implique pour lui celle-là ; le messenger, au contraire, semble être d'opinion opposée. L'auteur n'a pas l'intention d'entamer ici une nouvelle discussion sur ce sujet. Dans son œuvre, il a parlé aux hommes avec sérieux, franchise et respect des voies et des moyens mystérieux des révélations divines et il leur a fait part du meilleur de ses connaissances. Il estime heureux ceux qui possèdent une lumière plus claire, une certitude encore plus joyeuse et plus ferme. Qui veut se livrer à une discussion avec lui, n'a qu'à le faire ; il ne s'en mêlera pas, persuadé qu'il est que toute personne qui prendra son livre en main sans esprit préconçu et le lira entièrement, rendra justice aux sentiments dont il découle.

Le seul reproche qu'il ne pouvait supporter sans le réfuter hautement était qu'il se serait permis quelque tort à l'égard de l'homme qu'il place si haut et qui est son ami reconnu depuis de longues années, à l'égard du *Messenger de Wandsbeck*,

AVANT-PROPOS DE LA PREMIÈRE ÉDITION

L'écrit que voici a son origine dans un article destiné à l'*Impartial de Hambourg* (*Hamburgischer unparteiischer Correspondent*) ; ce devait être une recension et une annonce du tome VI des *Œuvres complètes* du *Messenger de Wandsbeck* que je m'étais engagé à donner à mon ami Perthes.

Je savais que je n'avais point de talent pour des travaux de ce genre, mais j'eus la faiblesse de promettre de faire au moins un essai à condition que, pour mon article, on m'accorderait tout un supplément habituel de huit colonnes, ce qui fut fait sans hésitation. Mais je ne m'en tirai pas. Je le dis. On m'octroya deux, puis trois, quatre fois plus de place, et finalement autant que j'en aurais besoin.

Afin de m'en sortir et d'avoir toute liberté pour la suite de mon travail, qui, déjà, m'avait fait dépasser toutes les limites d'une critique, je proposai à M. Perthes de m'excuser une fois pour toutes auprès de l'*Impartial de Hambourg* et d'éditer ensuite à part mon écrit, que je voulais me hâter d'achever, sous le titre de : *Essai manqué d'un jugement partial des œuvres complètes du Messenger de Wandsbeck pour l'Impartial de Hambourg* (*Misslungener Versuch einer partiischen Beurteilung der sämtlichen Werke des Wandsbecker Boten für den unparteiischen Hamburger Correspondenten*).

La proposition fut acceptée et peu après commença aussi de fait l'impression de l'*Essai manqué*. L'ouvrage devait paraître à la foire de Jubilate 1798 et se trouve annoncé, dans le catalogue de la même année, parmi les ouvrages dont l'impression est achevée.

Une circonstance fortuite éloigna brusquement de Hambourg l'auteur qui errait alors de ci, de là et c'est seulement vers la fin de l'année qu'il fut de nouveau dans une situation lui permettant de songer à des travaux littéraires.

Il venait de reprendre son œuvre interrompue, qui était bien près d'être terminée, lorsqu'il fut amené à prendre part à l'événement connu qui éloigna d'Iéna le philosophe Fichte. A cette perturbation s'en ajoutèrent d'autres ; et ainsi naquit finalement la décision de prendre au mot l'*Essai manqué* et de le condamner à disparaître.

J'avais déjà détourné quelques passages de cet écrit pour les utiliser dans la *Lettre à Fichte (Brief an Fichte)* (1) A la demande pressante de Reinhold j'en détournai encore davantage pour les *Contributions* — dont il était l'éditeur — destinées à faciliter une vue d'ensemble de l'état de la philosophie au début du XIX^e siècle (*Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des neunzehnten Jahrhunderts*) (2).

La première spoliation était insignifiante et, sans nuire à la *Lettre à Fichte*, on pouvait en retirer ces pages lors d'une nouvelle édition. Mais l'autre, par contre, celle destinée aux *Contributions* de Reinhold, était si considérable et, en enlevant d'un côté pour transférer de l'autre, on avait procédé vis-à-vis de ces textes de telle

(1) *Jacobi à Fichte (Jacobi an Fichte)*, Hambourg, 1799.

(2) Cf. dans le numéro 3: *Sur la tentative du criticisme pour ramener la raison à l'entendement et donner en général à la philosophie un nouveau propos. (Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben)*.

manière que, si jamais l'auteur devait décider une fois encore d'achever l'ouvrage qui était la victime de ce préjudice, il n'y avait plus d'autre recours que d'en rédiger complètement à nouveau la seconde partie, celle qui en avait été soustraite.

Les tentatives répétées de prendre une telle décision ne manquèrent pas. Toutes les fois qu'il m'arrivait de lire à des amis la première partie de l'œuvre ou quelques extraits, on m'exhortait avec insistance à ne pas la laisser ainsi inachevée. Mais je n'y fus vraiment déterminé finalement que par moi-même. De quelle manière, on le saura peut-être une fois plus tard (1).

Ce qui me rendit longtemps cette décision si difficile, c'était moins la nécessité de rédiger à nouveau la deuxième partie que l'impossibilité de donner à la première une forme autre que celle qu'elle avait reçue primitivement. L'ouvrage devait commencer de manière tout à fait maladroite par les mots : « Le critique,

(1) Le plaisir que je trouvai à lire la première partie des *Idées pour l'histoire de l'évolution de la foi religieuse* (*Ideen zur Geschichte der Entwicklung des religiösen Glaubens*) de Kajetan WEILLER — elle parut en mai 1808, quatre ans avant la seconde et six ans avant la troisième — m'incita à prendre cette décision et je fis, si l'on peut dire, le vœu d'achever l'ouvrage *Des choses divines*, de m'y mettre tout de suite et de ne pas le laisser quoi qu'il pût advenir. Une série d'amères contrariétés, qui commencèrent cette année-là pour moi en retardèrent l'exécution, mais la volonté et l'espoir d'aboutir ne m'abandonnèrent jamais, même un instant. Puisse la mention faite ici du livre de WEILLER attirer davantage l'attention sur lui. Pour ce qui concerne sa valeur je m'en rapporte au témoignage que contient à son sujet le N° 26 de l'année 1815 des *Nouvelles scientifiques de Göttingue* : tout esprit non prévenu y reconnaîtra une opinion libre de préjugés ne faisant point d'acception de personne.

De même que, lors de sa première publication, je dédiai, dans le silence de l'esprit, *Des choses divines* à l'auteur des *Idées*, je lui en fais maintenant publiquement hommage : cet écrit n'appartient à nul autre comme à lui. Je sais aussi qu'il a, vis-à-vis de cet ouvrage, la même attitude que moi. J'élève ce monument à l'amitié la plus pure, la plus désintéressée.

auteur du présent compte rendu... » ou bien le tout ne pouvait point paraître.

Le titre choisi au début : *Essai manqué d'un jugement partial...* arrangeait tout ; seulement il était impossible de l'employer encore après tant d'années.

Mais qu'est-ce donc qu'un étonnement momentané qui, en vérité, ne peut se produire puisque l'avant-propos l'interdit ?

La question est de savoir si ce fut un bonheur ou un malheur que l'auteur s'égarât hors d'une critique du tome VI des *Œuvres complètes* du *Messenger de Wandsbeck* en des considérations plus générales sur le réalisme et l'idéalisme religieux, sur la lettre et l'esprit, la révélation de la raison (*Vernunftoffenbarung*) et la doctrine positive et si on pouvait, à bon droit, donner à la série achevée de ces considération le titre sous lequel elles voient ici le jour.

Le critique, auteur du présent compte rendu, est de ceux qui ne peuvent oublier quelle gratitude de nature variée ils doivent à Asmus, le *Messenger de Wandsbeck*, depuis vingt-cinq ans ; car voilà vingt-cinq ans déjà que, le bâton à la main, il parcourt les vastes espaces de l'Allemagne, et, durant ces années, il remit ce dont il était chargé non seulement aux riches dans de grandes villes, aux fastueux dans des palais, mais encore avec la même diligence, la même fidélité, voire avec encore plus d'amabilité et de plaisir dans le village écarté, dans la cabane solitaire aux miséreux, aux accablés et aux affligés. Quelle âme bonne, quelle âme probe ! Et, en disant cela, je pense que, si sur chaque fenêtre, grande ou petite, à laquelle il frappa et tendit quelque chose de cher à celui qui habitait là, on déposait seulement un faible droit, le produit ainsi recueilli pourrait être assez considérable pour mériter l'attention de M. Pitt.

A vrai dire, ces considérations ne sont point de ma fonction ; ce sont vraie impertinence, car elles me rendent suspect comme critique. Qui connaît la gratitude, la sienne ou celle de proches, qui n'est point maître de son cœur, comme je l'ai avoué de moi-même, passe à juste droit pour suborné. Heureusement que le public, en me laissant paraître comme critique de cet ouvrage, a pour intention expresse que j'aie cette tâche et que j'en fasse étalage. Dans l'annonce provisoire de sa sixième partie et maintenant de nouveau dans la préface, l'auteur s'est imaginé et il a donné à entendre à d'autres que nous tous qui devons représenter le

public dans ses jugements et disposer, présenter, administrer ses opinions à l'auteur, nous aurions sur le cœur quelque chose à son égard : nous le servirions à peu près comme le fit le Maréchal de la cour Albiboghoi lors d'une audience à Yédo, au Japon, qui demanda pour lui la permission de s'ouvrir le ventre devant l'Empereur afin de lui changer les idées (1). Aussi, un public aux sentiments élevés entend-il manifester ici de manière frappante des intentions contraires et même l'*Impartial de Hambourg* a dû, à ce propos, accepter de s'ouvrir pour une fois à un article partial ou suborné. — Mais aux faits.

Les bonnes choses ne vont vraiment que par trois, dit l'auteur dans l'annonce provisoire déjà mentionnée ; mais il ne put s'en tirer et il dut essayer de les porter à six.

Nous les avons sous les yeux toutes ensemble et nous remarquons d'abord qu'après une estimation consciencieuse, il est apparu que notre auteur n'a même pas voulu prendre pour loi *Nulla dies sine linea*, vu qu'il a employé vingt-cinq ans à l'élaboration de ses *Opera omnia*. Ceci pesé, nous devons, contre notre gré, le juger quelque peu plus sévèrement.

Nous pouvons et devons lui délivrer l'attestation favorable qu'il est resté égal à lui-même et que sa sixième partie n'a pas une valeur inférieure à celle des précédentes. Il le doit à sa manière sérieuse : elle n'est point de ces manières esthétiques que l'on adopte, choisit ou se crée. Bien au contraire, c'est cette manière qui se crée son art. C'est un art dont il faut certes bien avouer qu'il n'est point un art tel que le possèdent et l'exigent les gens tout à fait distingués, les grands virtuoses, ceux qui se donnent pour tels et n'ont de considération pour personne ; mais c'est un art qui,

(1) Cf. les *Œuvres complètes du Messager de Wandsbeck* (*Sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten*), III^e partie, p. 114.

en revanche, a aussi l'avantage que jamais le métier ne peut lui donner quelque chose et, bien moins encore, ne peut le tuer. « L'homme, dit notre auteur dans un petit traité sur la musique, dans son premier fascicule (p. 87), qui le premier fit entendre de la musique au service divin n'avait certes pas l'intention de se recommander au public comme compositeur ; le prophète Nathan, par son récit imaginé de la brebis unique du pauvre, ne voulait pas s'acquérir le titre d'un bon fabuliste, etc... » Et il continue : « Les premiers poètes de toutes les nations doivent avoir été leurs prêtres ; peut-être furent-ils aussi les premiers à inventer de donner à leurs chants plus de pénétration et de force en les accompagnant sur des instruments à cordes. La musique peut être née au pied de l'autel ou avoir été introduite dans les temples, il nous faut admettre ici l'époque où elle manquait de toute justification propre et faisait des miracles sous l'aspect d'une servante... Ensuite, en Grèce, où la musique servait, au début, aussi seulement à la célébration des dieux et des héros et à l'éducation de la jeunesse, on travailla, dit-on, à la rendre plus fine et moins rude jusqu'à ce qu'elle devînt un des beaux-arts. »

Sans justification propre et sous l'aspect d'une servante : ces deux précisions caractérisent de manière frappante l'art et la manière de notre indépendant dans toutes ses œuvres.

Lorsque quelque sentiment nouveau et profond, quelque pensée grande et excellente a pris forme dans son imagination et veut alors jaillir dans son éclat inné, il l'arrête afin d'en éteindre d'abord les rayons ; il rougit, s'esquive et se cache ; il ne veut pas en être l'auteur. D'où cette manière qui lui est très particulière de présenter ces idées, ces tournures drôles, ces plaisanteries semées ici et là, ce sourire qu'il fait naître sur les lèvres du lecteur tout en l'ébranlant souvent jusqu'au tréfonds de son être. Que l'on se souvienne de la dédicace à son

ami Hain (1) et l'explication des gravures sur cuivre qui suit ; qu'on relise ces pages ; chacun comprendra ce que je veux dire.

Brave Asmus ! Tu ne désires aucune de ces plaques, de ces décorations, de ces étoiles, pas plus celles des lettres que celles de la politique, qui « brillent sur la poitrine de l'habit » ; tu ne les veux pas à cause de l'autre, celle qui est « sur la poitrine nue ». Cette dernière te suffit. Dans le bleu du ciel tu peux contempler cette claire étoile, n'importe laquelle que justement ton œil grand ouvert rencontre ; « tu peux la contempler ainsi presque toute une heure ; elle est un coin du monde plus ouvert ou caché sous un voile plus léger ; l'éclat de l'âme y perce plus clair ; tu peux alors te pénétrer de cette joie... et cela M. le Professeur Ahrens, qui sait tout le reste sur le bout du doigt, ne l'a jamais pu. » Et voilà pourquoi nous voulons, comme ton cousin, nous aussi t'aimer plus que tous les professeurs Ahrens et ne pas permettre que, devant nous, on attaque tes cheveux plats, tes vastes souliers aux semelles épaisses ; car ainsi tu ne nous plais que mieux ; voilà qui te va.

Avec sa cinquième partie notre auteur a cependant commencé à se mettre un peu plus au même rang que les notabilités et il a signé tout net, de son nom savant, Matthias Claudius, le premier article *De l'immortalité*. Il a vraiment marché sans faire de bruit avec son siècle, encore qu'il ne soit pas allé du même pas, ce qui aurait trop exigé de lui et il n'était point capable d'une telle activité ni d'une telle agilité. Il se tint à l'écart aussi de ceux qui ont pour bannière une Minerve portant sur son casque un coucou au lieu d'une chouette. Mais, en général, il a marché avec les autres : la preuve en soit tout de suite un passage de la sixième partie qui vient de paraître.

La quatrième lettre à Andres, p. 183, dit ce qui suit :

(1) La mort. (N. d. T.)

« L'homme est en soi plus riche que le ciel et la terre et il a ce qu'ils ne peuvent donner... La sagesse et l'ordre qu'il trouve dans la nature visible, il les y met plutôt qu'il ne les en déduit ; car il ne pourrait les apercevoir s'il ne pouvait les rapporter à quelque chose qu'il a en soi, de même que l'on ne peut mesurer sans une mesure. Le ciel et la terre ne sont pour lui que la confirmation d'un savoir dont il a conscience en soi et qui lui donne la hardiesse et le courage de tout régenter et rectifier par soi. Et, au milieu de la splendeur de la création, il est et se sent plus grand que tout ce qui l'entoure et il a la nostalgie de quelque chose d'autre. »

En lisant ce beau passage, le critique voudrait poser à l'auteur une question. La voici : en va-t-il de ce que nous lisons dans les livres ou de ce que l'on nous raconte verbalement, de ce que l'histoire nous apprend autrement que de ce dont nous avons une intuition immédiate ? La lettre morte a-t-elle peut-être plus de force que la nature vivante ? La lettre contient-elle et donne-t-elle seule la mesure de la mesure si bien que, sans elle, l'esprit serait de nulle ou seulement de petite utilité ?

Diverses articulations de notre auteur autorisent à affirmer qu'il doit répondre affirmativement à cette question. Certes, de tout temps, bien des hommes instruits, doués d'esprit, ayant même parfois une pensée profonde ont été justement de cette opinion, mais j'en vois aucun qui ait laissé percer en même temps cette vue philosophique plus profonde dont témoigne le passage cité. Ce sont ce mélange et cette coexistence qui seules étonnent. Et si ce passage était encore le seul ! Mais nous pourrions en produire plusieurs de chaque partie qui seraient de même nature et il y en aurait même de plus frappants.

Dans la cinquième partie, par exemple dans les pages déjà citées sur l'immortalité qui sont aussi profondément et exactement pensées que développées avec génie, il est montré avec la plus grande application que ces vues

et ces idées, que nous sommes unanimes à appeler des vues et des idées supérieures et dont la possession constitue l'essence et le privilège de l'humanité, ne nous sont pas données par le monde extérieur ; elles ne sont pas créées artificiellement au fond de nous-mêmes par des analyses ou des synthèses ; elles se rencontrent en nous sans que nous les ayons cherchées ou désirées, comme quelque chose dont nous ne pouvons nous défendre.

Sans que nous les ayons cherchées ou désirées : car nul ne peut chercher ou désirer ce dont il n'a pas déjà quelque notion : « Il faut déjà savoir où l'on veut monter avant de placer l'échelle. »

Ces vues, ces idées supérieures (qui, selon la juste remarque de notre auteur, confluent finalement en une seule), le monde extérieur, la nature ne les donne pas ; elles ne peuvent en être déduites ; elles sont attachées cependant au fond de l'homme, inextirpables ; c'est la preuve « que non seulement il y a dans l'homme quelque chose d'autre que dans le reste de toute la nature, mais encore que cette chose autre est plus que la nature et est au-dessus d'elle. »

En des exemples saisissants, l'auteur montre comment cette chose autre se fait connaître, sans contestation possible, comme quelque chose de supérieur, de suprasensible, de supranaturel, et cela de deux manières.

D'abord, par la vertu de cette chose autre, l'homme oblige la nature hors de lui à modifier de diverses manières ses actions, à accepter d'être influencée par lui, à se plier à ses intentions et pensées, à faire et à produire ce que, par soi seule, elle ne ferait et ne pourrait.

Ensuite cette chose autre, cette chose supérieure se manifeste de manière encore plus décisive par la domination qu'elle exerce sur la nature en l'homme même. Ici des forces naturelles aveugles, c'est-à-dire agissant seulement d'après la loi de la puissance, mais des forces vivantes, non dépourvues de conscience

s'opposent au pouvoir de l'esprit, se dressent contre lui et il en résulte une lutte où la victoire paraît souvent changer de camp. Mais ce pouvoir de l'esprit, qui se redresse toujours à nouveau avec une force immortelle, fait prévaloir les droits de sa couronne, de son sceptre.

Il règne en l'homme, inextirpable comme les idées, la conscience d'une faculté et d'un besoin instinctif de s'élever au-dessus de tout ce qui est seulement nature, par l'esprit, par l'intention, la fin et la pensée. Consciente de sa supériorité, elle s'oppose à ce qui est seulement nature, s'en empare pour lui imposer extérieurement les lois de la sagesse et de la justice, du beau et du bien qui lui sont étrangères, stimulant et domptant les forces aveugles par les forces aveugles ; et ainsi place est faite à la lumière et au droit.

On ne peut, en l'homme, séparer de cette conscience le regard qu'il lève vers un être au-dessus de lui, qui n'est point seulement un Très-Haut, mais qui est Dieu, l'Unique ; vers une Toute-Puissance qui n'est point seulement l'omnipotence d'une âme aveugle de la nature ou du monde, obéissant elle-même à la nécessité (ce serait en vérité seulement le spectre imaginaire de la nécessité elle-même), mais est la volonté d'un être qui exerce sa volonté, qui, sciemment et librement, fait naître par amour tout ce qui jouit de l'existence. Sans l'amour, la liberté ne serait que hasard aveugle, de même la raison sans liberté que nécessité aveugle prenant conscience de soi. C'est en vue du beau et du bien seulement, par amour d'eux qu'il y a un monde.

L'existence, la conscience et l'action de l'être raisonnable fini sont conditionnées hors de lui par la nature au-dessous de lui et par un Dieu au-dessus.

Seul Dieu, l'absolument parfait, peut exister en et par soi. L'âme humaine le distingue de la nature de même que, s'élevant au-dessus de la nature par la liberté, elle se distingue d'elle : la conscience de l'esprit lui donne le pressentiment de Dieu.

Or, toutes ces connaissances, dit notre auteur, doivent, pour les motifs donnés, venir à l'homme ou immédiatement de Dieu ou immédiatement de sa propre âme. — « Par modestie, dit-il, j'adopterai seulement la dernière hypothèse (1). »

Cette déclaration est décisive et elle accorde même plus que nous n'exigeons. Au reste nous approuvons complètement les propositions que nous venons d'exposer. Il est évident que les yeux et la vue ne viennent pas des objets qui sont vus, la faim de l'aliment, le cœur des instincts qu'il manifeste. Tout sentiment et tout effort partent de l'existence autonome, de l'existence par soi, de la vie ; toute perception de quelque chose qui se perçoit soi-même immédiatement et essentiellement et qui, en même temps et tout aussi immédiatement et essentiellement, perçoit, dans le même instant indivisible, la nature et Dieu, le fini et l'infini, l'éternité et le temps. Ce qui, en se percevant, prend conscience de la liberté et de Dieu comme bien suprême, ce qui, fondant la moralité, révèle la religion et, révélant la religion, fonde la moralité, le tout inséparablement, c'est l'esprit, et hors de lui il n'y a pas de vérité.



Ainsi donc les *Œuvres complètes*, comme le montre déjà suffisamment ce que nous en avons cité, non seulement concèdent, mais encore démontrent que, pour chercher Dieu et ce qui lui plaît, il faut déjà l'avoir dans le cœur et dans l'esprit, lui et ce qui lui plaît ; car ce que nous ne connaissons pas déjà de quelque manière, nous ne pouvons ni le chercher ni l'approfondir. Mais nous avons une notion de Dieu et de sa volonté parce que nous sommes nés de Dieu, parce que

(1) IV^e partie, p. 22.

nous sommes créés à son image, parce que nous sommes de son espèce et de sa race. Dieu vit en nous et notre vie est cachée et abritée en Dieu. S'il ne nous était ainsi présent, immédiatement présent par son image au tréfonds de notre être, qu'est-ce qui, en dehors de lui, nous le manifesterait ? Des images, des sons, des signes qui font seulement connaître ce qui est déjà compris ? — L'esprit ferait connaître à l'esprit quoi ?

Ainsi Simplicius, s'adressant, dans son commentaire d'Épictète, à certaines personnes qui s'exprimaient au sujet du mouvement par lequel l'homme se tourne vers Dieu comme si Dieu, s'étant détourné des hommes, devait se tourner le premier vers lui, fait la remarque suivante : « Ils sont, en l'affaire, semblables à ceux qui jettent un câble autour d'un rocher sur la rive et qui, comme ils se tirent, eux et leur bateau, vers la rive, ont l'esprit assez simple pour penser qu'ils ne s'approchent pas du rocher, mais que c'est le rocher qui vient peu à peu vers eux (1). »

Créés à l'image de Dieu, Dieu en nous et au-dessus de nous, modèle et image séparés et cependant inséparablement unis : voilà la connaissance que nous avons de lui et la seule qui soit possible ; par là Dieu se révèle à l'homme de manière vivante, continue, éternelle. Une révélation par des phénomènes extérieurs, quelle qu'en soit le nom, peut se comporter vis-à-vis de la révélation intérieure originelle tout au plus seulement comme le langage vis-à-vis de la raison. Je dis : tout au plus seulement et j'ajoute : il ne peut exister par soi-même hors de l'âme humaine un faux Dieu, le vrai Dieu ne peut pas plus se manifester en dehors d'elle. L'homme se représente la divinité de la manière dont il a conscience de soi et se donne une forme à soi-même, mais avec plus de puissance. C'est pour cela que, de tout

(1) *Commentar. in Epicleti enchiridion*, p. 397, éd. Schweighaëuse (p. 250 éd. Hensius).

temps, la religion des hommes a été comme leur vertu et leur état moral. Un célèbre chef d'armée sous le règne du roi de France Jean avait pour devise inscrite sur sa bannière : ami de Dieu et ennemi de tous les hommes ; ce qui voulait dire dans son cœur : pour moi et contre tous. Seul un ennoblissement moral nous élève à concevoir dignement l'être suprême. Il n'y a pas d'autre voie. Ce n'est pas toute piété qui exclut méchanceté et vice. Pour avoir une valeur, elle doit être elle-même une vertu ; alors, présupposant toutes les autres vertus, elle est la plus noble et la plus belle, pour ainsi dire la fleur de leurs impulsions réunies, de toute leur force. Nous avons donc le Dieu qui devint homme en nous et il n'est pas possible d'en connaître un autre, même si nous sommes mieux instruits ; car comment comprendrions-nous seulement cette instruction ? Sagesse, justice, bienveillance, amour sincère ne sont point des images, mais des forces dont on acquiert la représentation seulement par l'usage, en agissant par soi-même. Il faut donc que l'homme ait déjà accompli des actes avec ces forces et qu'il ait acquis ces vertus et leur notion avant qu'un enseignement du vrai Dieu puisse parvenir jusqu'à lui. Et ainsi, je le répète, il faut que Dieu naisse en l'homme même, si l'homme doit avoir un Dieu vivant et non point seulement une idole ; il faut qu'il naisse humainement en lui, car, sans cela, l'homme n'aurait aucun sens pour lui. L'objection qu'ainsi Dieu serait seulement fiction poétique, serait plus qu'injuste. Et comment serait alors fait le Dieu qui n'est pas fiction, à quoi le reconnaîtrait-on comme le seul vrai ?

« J'aurais succombé, dit notre auteur dans ces pages sur l'immortalité, j'aurais désespéré en présence de la supériorité de l'ombre terrestre en nos cœurs, s'il n'y avait point eu d'hommes vertueux. Mais ces grands hommes m'ont enseigné que l'âme humaine est immortelle et invincible si elle veut l'être et si seulement elle a le courage de défendre sa noble peau. »

Très juste ! Mais, s'il est permis de poser ici une nouvelle question à l'auteur, comment l'admiration de ces grands hommes, d'un Confucius, d'un Socrate, et même d'un Christ arrive-t-elle dans le cœur, la pensée et l'esprit de leur admirateur ? Peuvent-ils exister pour qui que ce soit autrement que dans la représentation qu'il s'en est faite et qui lui est tout intérieure ? Est-ce qu'ici aussi ne s'applique pas la remarque de l'auteur selon qui « dans la vue, ce sont l'œil et celui qui voit qui importent » et selon qui « chacun voit non seulement son propre arc-en-ciel, mais aussi son propre soleil et sa propre lune » ? — Et comme cette comparaison est faible et imparfaite lorsqu'il s'agit d'accueillir dans son cœur et son esprit des modèles moraux !

Un modèle ne peut s'imposer soi-même comme modèle, il ne peut se donner comme tel ; il faut qu'on le fasse sien et il est comme on le fait sien. — Si enfin ces grands hommes nous ravissent, n'est-ce pas seulement à cause de ce qu'il y a de splendide et de bon en eux et qui est bon et splendide en soi ? C'est parce qu'ils étaient des représentants de cette splendeur et de cette bonté, parce qu'elles étaient en eux que nous les nommons grands, sublimes, dignes d'être imités, et non point inversement. Il est impossible que quelque chose devienne une vertu du fait d'une imitation ; mais, au contraire, on ne l'imité que parce que c'est une vertu par soi. Les grands hommes ne me donnent donc point la mesure avec laquelle je les mesure, eux et le bien, mais j'ai en moi cette mesure, un fondement originel, indépendant pour connaître le bien et, s'il n'en était pas ainsi, je ne pourrais jamais rien apprendre du bien.

*
* *

Asmus, le messager, son cousin et son savant ami et bienfaiteur, M. Matthias Claudius, homme de lettres à Wandsbeck, ont au fond, en l'affaire, même idée,

même sentiment et même opinion et c'est seulement par une circonstance particulière, — elle n'en fait pas des hommes plus médiocres de cœur et d'esprit — qu'ils semblent, le messager surtout, différer, ici ou là, d'opinion. Je l'ai vu clairement à nouveau lorsque, à l'occasion des *Lettres à Andres* de la sixième partie, j'ai relu, pour mon compte rendu, celles de la quatrième. J'ai trouvé là, dès la première lettre, le portrait suivant de Christ :

« Celui qui nous sauve de toute détresse, de tout mal, celui qui nous rachète et nous délivre du Malin, celui qui nous apporte son secours, qui allait ici et là et faisait le bien et n'avait pas lui-même un endroit où poser sa tête, celui dans l'entourage de qui les paralytiques marchent, les lépreux guérissent, les sourds entendent, les morts ressuscitent, celui dans l'entourage de qui l'Évangile est prêché aux pauvres, celui à qui obéissent les vents et la mer et qui laissait venir à lui les petits enfants et les pressait sur son cœur et les bénissait... celui qui ne prêtait attention à nulle peine, à nulle ignominie et fut patient jusqu'à la mort sur la croix afin que son œuvre fût achevée, celui qui vint dans le monde pour donner la béatitude au monde et qui y fut battu et martyrisé et le quitta avec une couronne d'épines ! »

Quel tableau ! Quels contrastes sublimes et émouvants ! Et quelle puissance de beauté, de grâce et de majesté dans tous les traits réunis en cet idéal parfait de divinité et d'humanité réunies ! — L'auteur ajoute : « Andres ! as-tu jamais entendu quelque chose de pareil et est-ce que les bras ne t'en tombent pas ? — Pour l'idée seule, on se ferait marquer au fer et rouer, et celui à qui il peut venir à l'esprit de se gausser et de rire doit sûrement être fou. Qui a le cœur à la bonne place, se prosterne dans la poussière, pousse des cris de joie et adore. »

Toute l'âme de cet homme plein de sentiment s'ouvre

ici et se manifeste dans sa foi : celle-ci est originellement fruit de l'émotion la plus sereine, amour supérieur, pure admiration, délices majestueuses, lumière, esprit et vie, c'est le reflet de la divinité dans le cœur de l'homme. Son cœur déborde et une idée l'ébranle : est-il possible, peut-il venir à l'esprit d'un homme de se gausser ici, de rire ? Et, dans une noble indignation, il s'écrie : « Est fou qui le peut. » — Se gausser, rire là où la réalité concrète et vraie ne serait même pas nécessaire, où la seule idée, où la simple représentation de l'imagination pourrait déjà saisir l'homme au point que, tout plongé en elle, il en oublierait tout, donnerait tout pour elle, se ferait rouer et marquer au fer pour elle ? Une représentation de l'imagination ? Une voix le redit en lui. Oh ! comme elle est bien au-dessus de toutes les fictions humaines, cette image ! Celui qui pourrait être l'auteur de telles fictions, pourrait aussi créer des mondes, appeler des esprits à l'existence, susciter la vie et la plus haute béatitude par la force de son seul souffle. Et ainsi il suffit de l'idée pour savoir qu'ici on a plus que l'idée, que l'on a en surabondance réalité et vérité. Si de tels signes de la vérité trompent, si ce qui s'impose à nous comme son sentiment le plus intime nous trompe quant à son essence, alors le mensonge est au-dessus de la vérité, il est plus puissant, plus sublime, plus saint aussi et meilleur, alors toute l'âme de l'homme est seulement tromperie. — Blasphème insensé ! Celui qui a le cœur à la bonne place n'imagine pas de telles fictions ; il n'hésite pas, ne doute pas ; il se prosterne dans la poussière, il pousse des cris de joie et adore.

Réprouve qui peut un tel enthousiasme et sa confiance ; je ne les réprouve pas, je les respecte malgré ce qui peut s'y attacher fortuitement d'erreur ou de chimère innocente, si du moins elle n'en corrompt pas le pur fondement.

Mais ce témoignage ne suffit pas et nous devons rendre plus précisément compte du motif que précé-

demment, sans nous expliquer davantage, nous appelions seulement une circonstance particulière ; il nous faut dire pourquoi, malgré ses contradictions, donc malgré l'erreur et la chimère inhérentes, nous ne voulons pas tenir pour valant moins que nous, qui rendons cependant témoignage à la seule vérité et non point comme lui aussi à l'erreur, l'homme que nous soumettons à un examen à cause des contradictions de ses théories. Il faut absolument que nous mettions ce point au clair si nous ne voulons pas être suspecté d'être en contradiction avec nous-même de manière pire que le messager et même d'avoir secrètement conscience de cette contradiction. Le meilleur moyen serait peut-être alors d'inciter le messager à une contre-attaque où il se montrerait dans toute sa puissance. Nous allons le tenter en l'interpellant, avec un calme tout philosophique, hardiment, mais cependant très amicalement aussi.

« Il nous saute aux yeux, ô homme loyal, comment, pour toi, tout ce que l'homme peut apercevoir de divin et tout ce qui, dans cette vision, peut l'éveiller à la vertu et à une vie divine prend l'image et le nom de Christ. Vénérant en lui seulement ce qui est divin en soi, ton âme se maintient debout et tu n'abaisses pas en toi raison et moralité par un culte des idoles. Ce que Christ a été hors de toi, pour soi, que cela corresponde ou non dans la réalité à ton idée, que cela ait même jamais seulement existé dans la réalité, voilà qui est indifférent pour la vérité essentielle de ta représentation et la qualité des dispositions qui en résultent. Ce qu'il est en toi, voilà ce qui importe seul ; et, en toi, il est un être vraiment divin ; par lui, tu aperçois la divinité, autant que tu le peux, en t'élançant avec lui vers les idées les plus hautes et, erreur inoffensive, tu t'imagines t'élancer ainsi grâce à ce seul appui.

« Comme cela nous saute aux yeux, nous ne nous choquons pas de ce que parfois tu sacrifies l'essentiel,

l'idée, à ce qui n'est pas essentiel, à son vêtement, de ce que tu laisses la chose s'évader de sa forme et tomber en une sorte de matérialisme religieux. Tu crois bien cependant au fond tout comme nous que l'esprit seul vivifie. Mais, si l'esprit seul vivifie, son essence, tu le comprends aussi, doit être d'avoir la vie en lui. Et cependant cette proposition est le seul point qui nous sépare. Il est si peu possible d'attribuer à la vraie religion, affirmons-nous, une forme extérieure, en tant que forme unique et nécessaire de la chose, qu'il est au contraire de son essence de n'avoir pas de forme. « Dieu dit en termes sublimes le *Timée*, est ce qui partout produit le meilleur » : l'esprit est la puissance du bien. Celui qui est poussé par cet esprit, est sur la voie de la piété et peu important les moyens relevant de l'imagination qui l'y soutiennent, qui peut-être furent les premiers à l'éveiller, à le diriger et l'aident sans cesse. Mais ces moyens, il est extrêmement important qu'ils ne soient jamais élevés au-dessus de l'état de simples serviteurs, car, sans cela, ils usurperaient tout de suite la souveraineté, opprimeraient et expulseraient l'esprit. Aussi ce qui se passa au VIII^e et au IX^e siècles, lors du célèbre conflit au sujet des droits des images, est-il digne de remarque et d'application générale. Les théologiens les plus profonds achoppèrent à la question suivante : ne doit-on pas la même vénération et le même respect à la divinité de Christ et à sa forme corporelle ? Toutes deux, pensaient-ils, étaient bien unies indissolublement dans la personne de l'homme-Dieu. C'est ainsi que le culte des images l'emporta, qu'il devint orthodoxie et qu'on institua une fête annuelle sous ce nom afin qu'il fût durablement confirmé. Donc nous exigeons seulement ceci de toi : dispense-nous du culte des images comme nous, nous te l'accordons sans arrière-pensée, sous la condition dite et que tu remplis réellement. Voici notre main ; donne-nous la tienne. »

Contre notre attente le messager ne répond rien

il refuse au contraire de mettre sa main dans la nôtre. Tandis que nous lui parlions, on pouvait lire sur son visage qu'il dédaignait de nous suivre.

Tout bien pesé, nous devons le lui pardonner : car comment son cœur ne se serait-il pas révolté avec irritation contre l'impudente proposition de ne devoir considérer l'objet suprême de son admiration et de son amour que comme une idée produite par lui-même. Ainsi, au fond, Christ lui devrait tout, à lui seul et, par contre, lui, il ne devrait rien à Christ. Alors, bien sûr, il devrait lui être également indifférent que l'objet correspondant à sa représentation ait ou non jamais existé dans la réalité ; son existence personnelle, sa réalité ne le concerneraient pas ; car, par delà sa représentation, il serait pour lui en tout cas... le néant. Dans l'idée seule, il l'apercevait, résiderait le vrai ; et il comprenait que ce vrai, par sa nature, n'était partout que fiction, qu'un être produit de lui par sa propre activité, qu'il n'était jamais un être faisant l'objet d'une perception vraie, un être vrai et véritable, comme on dit, qu'il ne pouvait jamais avoir son fondement dans un tel être. Par là, prétendait-on, on avait l'esprit et chacun devait se donner totalement à soi-même cet esprit. Tout le reste n'était que mensonge. Aussi cette histoire qu'il aime tant, quand bien même elle serait complètement, jusqu'à la moindre circonstance, une histoire vraie, n'aurait donc pas plus de valeur en soi, pas plus d'efficacité qu'une histoire analogue sans aucun fondement, qu'un conte fabriqué.

Ainsi compris par le messager, notre exposé ne pouvait, ne peut nullement lui permettre de répondre, serait-ce seulement un mot. Ce qui acquit pour lui une certitude plus profonde que celle d'aucune expérience présente, puisque aucune n'éveilla en lui une telle existence, ce qui s'imposa à lui non pas seulement comme sa vie personnelle, la conscience commune de soi, en tant que vérité essentielle se garantissant elle-

même, mais ce qui s'imposa et fut senti avec encore plus de vérité, plus de pénétration, ce qui produisit en lui une foi s'élançant bien au delà de tout savoir, lequel n'est, de manière patente, que vide d'être, tout cela, il ne pouvait et ne peut vouloir le considérer simplement, ne serait-ce qu'un instant, comme une chose que pourrait créer le néant évident de son imagination spontanée. — Oui, il se détourne de nous, s'inclinant seulement en silence et souriant. — Et, si nous voulions le retenir, il nous donnerait non la même réponse, mais une réponse semblable à celle d'Épictète : « Excuse-moi, comme on excuse des amoureux. Je n'ai pas toute ma tête. Je suis insensé (1). »

*
* * *

Il n'est point facile de se tirer de l'affaire que nous désirerions aplanir. Au reproche de matérialisme religieux, de culte d'images et d'idoles caché à soi-même que nous faisons au Messager il répond en nous faisant le reproche de chimérisme, de visionarisme, de divinisation du moi, de nihilisme religieux ; et les deux reproches ont tellement d'arguments à fournir pour leur justification que, dans un procès strictement philosophique, deux avocats habiles pourraient poursuivre la controverse pour et contre jusqu'à extinction des deux prétentions si bien que finalement il ne resterait plus trace de droit. Nous ne voulons pas que les choses en viennent à un tel procès ; nous souhaitons entrer en conciliation et, pour ce faire, nous tentons volontiers tout ce qui est possible.

*
* * *

(1) Σύγγνωθι μοί, ὡς τοῖς ἑρῶσιν ; οὐκ εἰμι ἐμαυτοῦ, μαῖνομαι. (ΕΡΙΤΕΚΤΙ *Dissertat.*, lib. I, cap. XXII.)

Aussi, renvoyant à ce que nous avons dit précédemment, nous ajoutons expressément seulement ceci : nous devons insister fermement sur ce que nous y avons affirmé, à savoir que la vue ne naît pas des choses vues, la sensation des choses senties, la perception des choses perçues, le *moi* de l'*autre* ; mais nous avons en même temps reconnu et affirmé pour aussi vrai et certain que la vue par soi seule ne voit rien, la sensation, de même, ne sent rien, la perception ne perçoit rien, le *moi* enfin n'aboutit pas à soi-même. Il faut vraiment que nous apprenions d'abord de l'autre notre existence.

Il s'en suit que, puisque, pour nous, il n'est rien d'intérieur qui existe ou soit possible sans quelque chose d'extérieur, il n'est pas de *moi* sans *toi* ; nous sommes certains de l'autre comme de notre propre moi et nous l'aimons comme la vie qui nous échoit par lui. Donc l'existence de toute nature finie est faite d'être et de non-être, de jouissance et de besoin, d'amour et de nostalgie ; la composition et le comportement de chacune dépendent de l'amour et de la nostalgie qui constituent sa nature particulière.

En l'homme se distinguent et s'unissent deux espèces : il connaît un amour supérieur et un amour inférieur, une existence supérieure et une existence inférieure. Dans le visible, ce qu'il y a de plus noble, comme aussi son contraire, revêt les formes les plus diverses. Aucune de ces formes ne montre la chose même : l'esprit — qui n'est point infailible — ne prophétise qu'à partir d'elles. Si, dans ses prophéties, l'esprit plus noble se trompe, la tromperie qui naît ainsi en lui n'est pas nuisible : ce que nous appelons son illusion, ce sont des visions supérieures du vrai, du beau et du bien. Certes cet objet qu'Héloïse aima d'un amour si sublime mérita pleinement ce grand amour : il cultiva son âme délicate, la rendit plus belle, lui donna des ailes. — Mais ce n'était pas Abélard !

Qui ne peut se tromper ainsi, ne peut également pas

prendre possession de vérités supérieures. Ce n'est point par l'entendement, par les seules voies de droit qu'elles sont acquises ; il faut que la raison les conquière en s'élançant prophétiquement au delà de l'horizon de l'entendement. Oui, elle cède à l'imagination poétique — si tu veux appeler ainsi le fait de ne voir qu'en esprit —, mais elle imagine ce qui est vérité. Semblable à la divinité dont elle provient, l'imitant dans ce mouvement de l'imagination, elle découvre ce qu'elle est. Recevant, reflétant le sentiment de l'esprit, elle est saisie par l'enthousiasme. Prise d'enthousiasme, elle se connaît pleinement ; elle trouve et expérimente son origine, devient certaine en soi. Ainsi son savoir essentiel est inspiration, inspiration sa certitude. Sans enthousiasme, elle ne comprend et ne croit point ses propres paroles ; elle n'imagine qu'imagination, donne à la vérité le sens d'un rêve et au rêve le sens de la vérité ; perdue en soi, elle met finalement elle-même l'entendement en garde contre ce qui est sa tromperie, sa folie à elle.

Notre salut est en l'esprit qui rend la raison vivante et sage et assurée en soi ! Adorons-le, car, sans lui, il n'y aurait point d'adoration ici-bas, point de beauté, point d'amour, point de foi, point de vertu, point d'étoile dans ces nuits de l'existence, dans ces ténèbres d'une vie entourée par la mort.

Venons-en maintenant à notre auteur, à son idéal et à son adhésion inflexible à la lettre de cet idéal ou de cet esprit, à son corps, à son vêtement.

Un homme remarquable m'écrivit, il y a des années, ce qui suit : « Ce qu'Homère était pour les anciens sophistes, les Livres Saints l'ont été pour moi à la source desquels j'ai puisé une ivresse sans mesure, peut-être en en mésusant, *εὐχάϊτως ἀκαίρως*. Aujourd'hui encore, alors que j'ai perdu acuité et chaleur, que je suis tiède, je ne lis jamais sans l'émotion la plus profonde le chapitre XXXVIII de Jérémie et le récit de son

sauvetage hors de la fosse de la citerne grâce à de vieux haillons déchirés et usés. Ma foi superstitieuse en ces reliques est, au fond, une gratitude venant du cœur pour les services qu'elles m'ont rendus et me rendent encore malgré toute la critique qui raisonne à partir de la scène et non du trou de la fosse (1). »

Tout le monde sait ce qu'il advint de tant d'amateurs des poèmes homériques parmi les Anciens et les Modernes. Ils lurent leur auteur avec tant de persistance, ils le lurent avec toujours plus de zèle, de recueillement, de ravissement, enfin avec un esprit si éveillé qu'ils trouvèrent alors tout dans ses œuvres. Homère devint pour eux le Livre des Livres ; il contenait la somme de la vérité et de la sagesse ; il était déterminant et décisif en ce qui concerne le bien et le beau ; il avait le prestige d'une révélation positive.

Si les mérites d'Homère et la nature humaine peuvent, sans faire injure à cette dernière, faire excuser et comprendre cette attitude, combien plus ne doit-on pas non seulement excuser, comprendre, mais justifier hautement un semblable respect de ces Livres Saints chez celui qu'ils formèrent dès son enfance à tout ce qui est bien et dont la moralité a avec eux les mêmes rapports que, d'une manière générale, le langage a avec la raison, le corps avec l'âme, le monde visible avec l'entendement !

Est-ce que quelque connaissance, quelque vertu, quelque beauté peut nous arriver sans une forme, se révéler à nous sans quelque chose qui la révèle ? — Admettons l'impossible, à savoir que nous en concevions l'idée. Pourrions-nous l'établir et la conserver en nous seule, séparée de toute forme, cette idée sans intuition, ne représentant rien ? Serait-elle en nous quelque chose qui nous vivifiât et nous unit à quelque chose de vivant ?

(1) Johann Georg HAMANN.

Mais ce sont là considérations encore un peu lointaines. Serrons le problème de plus près et pénétrons plus avant ; je pose la question suivante : qui posséda jamais un ami et put dire qu'il en aima seulement l'idée et non pas l'homme portant un certain nom, que l'homme portant un nom n'était point l'affaire, qu'il lui nuisait au contraire par ses défauts ? — S'il se trouvait jamais quelqu'un de cette sorte, il devrait porter en terre son ami avec une indifférence d'autant plus grande qu'il l'aimerait d'un amour plus vrai et plus désintéressé. N'en conserverait-il pas l'idée ? Il pourrait même concevoir par la pensée, à la place de l'ami défunt, un autre ami doué de perfections encore plus grandes et n'ayant aucun défaut : celui-ci serait en outre immortel !

Il n'en va pas de même pour nous autres, hommes ordinaires. Nous aimons dans l'amitié l'homme portant un certain nom, nous l'aimons lui-même entièrement comme il est, avec ses vertus et ses défauts et une minutieuse réflexion ne fixe pas le degré exact de cette affection en tenant compte des uns et des autres. Un amour d'après des qualités est, au fond, seulement un amour d'après la lettre, un amour mort, non pas un amour venant du cœur, un amour vivant, un véritable amour. L'amour véritable, vrai, authentique, qui, dans une âme noble, s'est développé jusqu'à la perfection, ressemble à cet amour inconditionné, nécessaire et éternel par lequel nous nous aimons nous-mêmes et ne pouvons renoncer à nous-mêmes. Il est dans l'être vivant une seconde vie, une vie supérieure et meilleure ; il est le premier à donner l'esprit à la vie. Celui qui a reçu le don divin d'aimer ainsi hors de soi, d'un amour inconditionné, nécessaire, éternel, comme s'aime la vie en soi, celui-là aime d'un amour sublime. Il a, selon l'expression de Platon, enfanté quelque chose d'immortel grâce à une semence divine, il est devenu capable de la plus pure vertu, d'espérance, de confiance et de

délices surabondantes. Il est devenu capable de Dieu.

Sans doute, contre cette voie de l'amitié et de l'amour personnels, individuels, positifs — nous nous en faisons ici le défenseur parce que nous ne savons rien de mieux pour des hommes « qui ne sont point des personnalités pures, mais seulement des personnes réelles, qui ne sont point de pures facultés, mais seulement des êtres réels » — on peut trouver à redire bien des choses fort profondes, toutes ces choses profondes en vérité que l'esprit peut trouver à redire contre le corps, la raison contre le langage, la vertu et la liberté contre les constitutions politiques singulières. Est-ce que, dira-t-on, dans votre amitié personnelle, la personne ne doit pas souiller, voire corrompre dans son essence, la chose, le conditionné l'inconditionné ? Est-ce qu'une telle amitié n'est pas nécessairement grevée de foi et de confiance aveugles ? est-ce que l'opinion ne s'y élève pas insolemment au-dessus de l'entendement, le jugement partial au-dessus du jugement sain, non prévenu, l'apparence extérieure au-dessus de la raison, l'amour au-dessus du droit ? — Caius Blossius n'avoua-t-il pas devant le Sénat de Rome qu'il aurait mis le feu au Capitole si Tiberius Gracchus, son ami, lui en avait donné l'ordre, protestant certes au préalable qu'il ne lui aurait jamais rien commandé de semblable (1) ? Est-ce que donc toute amitié personnelle absolue, comme tout patriotisme absolu, n'implique pas le danger de commettre tous les crimes ?

Tout cela pourrait être vrai : il n'en resterait pas moins que seule, cependant, une telle amitié, positive, personnelle, donc exclusive, partielle, si l'on veut aveugle et superstitieuse, d'un mot une amitié — ou un amour — absurde a été, de tout temps et toutes les fois que les hommes ont parlé d'amour et d'amitié, tenue pour seule authentique et seule vraie. En aucun temps et

(1) CICÉRON : *De amicitia*, ch. XI.

nulle part, on n'a moins considéré un homme parce que, dévoué à l'amitié, à cette amitié véritable, il chercha à y atteindre la perfection comme si elle était une vertu. Même lorsqu'il se fit des illusions incompréhensibles sur son objet, on ne l'en a pas estimé moins. Nous sommes unanimes à glisser sur une telle erreur parce que nous savons que l'amour la supprime. Dans l'amour même, il n'y a que vérité ; il ne voit que ce qui est bien et beau ; de même le bien, le beau et la vérité essentielle ne sont vus qu'avec et par lui. La vérité sans être est monstruosité ; l'erreur sans être également : pour être vraiment une erreur, elle doit avoir avec l'être, avec ce qui constitue la teneur de la vérité un rapport qui les détruise. Or la folie même ne peut faire que soit aimé un objet indigne qui serait reconnu, vu comme tel. La maxime est ancienne — toutes les langues la répètent, l'expérience de tous les temps la confirme — qui dit qu'entre les méchants il n'y a de possible que clique et conjuration et que l'amitié et l'amour ne sont possibles qu'entre les bons. — Les éléments de l'amour sont plaisir pur, considération, admiration ; il est perception même du bien et du beau qui, avec lui, pénètrent en l'homme, se communiquent à lui, le rendent lui-même bon et beau. Comme, donc, partout où naît l'amour véritable, on a nécessairement l'intuition du bien et du beau, comme la vérité entre alors dans l'âme et que l'amour réside dans cette intuition, en elle seule, il ne peut pas plus gagner que perdre en vertu intérieure du fait que l'objet, qui l'éveilla peut-être fortuitement seulement, peut être en soi, indépendamment de sa représentation. L'amour vrai, beau est tout entier dans l'homme dont il a pris possession ; l'erreur quant à l'objet est entièrement extérieure à lui et laisse son âme immaculée. Ce n'est point l'idole qui fait le culte idolâtre, le vrai Dieu le vrai adorateur : car la présence du vrai Dieu est une et universelle.

« Si Dieu est et ce qu'il est, dit notre étrange Messager,

c'est la philosophie seule qui devrait l'enseigner et sans elle on ne pourrait avoir d'idée de Dieu, etc. (il l'aurait entendu dire par un maître, à l'Université, où il n'a pas étudié, mais où il a été). » — « Or cela, continue-t-il, ce maître ne le disait que comme ça. Personne ne peut dire de moi, avec un fondement de vérité, que je sois un philosophe ; mais je ne traverse jamais la forêt sans me demander qui peut bien faire pousser les arbres : j'ai alors une idée lointaine et discrète d'un être invisible et je parierais que je pense alors à Dieu, tellement j'éprouve alors un frisson de respect et de joie. » (1^{re} Partie, p. 20.)

Une autre fois il parle d'un Européen « qui était en Amérique et voulait voir les cataractes célèbres d'un certain fleuve. Pour cela, il traita avec un sauvage afin qu'il l'y conduisit.

« Lorsque, leur voyage achevé, tous deux arrivèrent aux cataractes, l'Européen ouvrit de grands yeux et procéda à un examen ; le sauvage se prosterna de tout son long à terre, sur la face et resta ainsi un temps. Son compagnon de route lui demanda pourquoi et pour qui il faisait cela ? Et le sauvage répondit : « Pour le grand Esprit. » (4^e Partie, p. 135.)

Notre opinion en l'affaire est la suivante : le Messager dans la forêt a vraiment pensé à Dieu et le sauvage, qui se prosterna en présence des cataractes, a eu devant les yeux et au fond du cœur le vrai Dieu. Même devant une grossière image sainte un dévôt peut, à notre opinion, être entièrement pénétré des sentiments et des pensées les plus sublimes, de la vérité essentielle et s'en aller sanctifié, si seulement son cœur s'élève vraiment en sa poitrine. Certes voir quelqu'un s'agenouiller devant une telle image est un spectacle repoussant, si on ne sait pas ce qui se passe dans la personne agenouillée ou si l'on en fait abstraction et considère seulement l'image. Mais je place à côté un philosophe avec sa seule idée pure de Dieu. Celui-ci ne parie pas

pour son idée, car, il le sait, cette idée est surabondante et on ne peut en philosophie parier qu'un objet lui corresponde. Devant cet objet ambigu, qu'il a tout lieu de tolérer seulement sans lui reconnaître vraiment et très sérieusement l'existence, devant cette pensée incertaine qu'il a, il ne se prosterne pas non plus sur la face. Ce serait trop ridicule. Il ne fléchit pas non plus, plein de sentiment, le genou : ce sentiment et cette position porteraient atteinte à sa dignité. Il garde son sang-froid, sachant bien ce dont il retourne. C'est dressé de toute sa taille qu'il se place devant son Dieu afin que, face à face avec lui, ayant parfaitement ses esprits, il ne considère que soi seul.

Et ce spectacle, comment dire ce qu'il nous fait éprouver ? Est-ce que tous deux, l'idole et l'homme, ne sont pas plus répugnants dans le second adorateur que dans le premier ? Et tout ici est intégralement intérieur.

« Cousin, écrit le *Messenger* à son ami Andres, si tu rencontres un homme qui s'en croit tellement et fait ainsi l'important, détourne-toi avec pitié de lui. Nous ne sommes pas grands et c'est notre bonheur que nous puissions croire à quelque chose de plus grand et de meilleur... Ceux qui ne pensent pas ainsi et se croient plus qu'ils ne sont, ils mettent des mensonges dans leur bourse et cela ne la remplit pas. » (4^e partie, p. 215.)

Il dit encore : « Il me semble que celui qui sait quelque chose de juste doit... Si j'en voyais seulement une fois, je voudrais bien le connaître. Je voudrais aussi faire son portrait : des yeux lumineux, gais, calmes, une grande conscience, paisible... Un tel homme ne doit pas pouvoir faire l'important, et, moins que tout, pouvoir mépriser et reprendre les autres. Oh ! suffisance et orgueil sont des passions néfastes ; l'herbe et les fleurs ne peuvent pousser dans leur voisinage. » (1^{re} partie, p. 21.)

Celui qui sait quelque chose de juste, il se pourrait bien qu'on ne le trouvât nulle part parmi les hommes. Nous savons ce qui mérite à peine d'être su ; nous ne connaissons complètement et avec une pénétration suffisante que les vérités et les êtres qui, tels ceux des mathématiques, ont plus d'être et de vérité dans l'image que dans la chose, qui, en toute rigueur, sont vrais dans la seule image et n'ont pour teneur que des rapports et les formes des rapports. Nous faisons valoir et augmentons ces connaissances et nous acquérons des moyens inestimables pour donner à notre ignorance des formes nouvelles infinies, pour la modifier, l'agrandir, l'organiser et en faire la compagnie la plus agréable pour la vie. Ainsi, nous n'y prenons pas garde, au fond nous jouons seulement avec des nombres vides de réalité, nous élaborons de nouveaux théorèmes simplement pour continuer de calculer sans nous approcher d'un cheveu d'un résultat vrai, de nombres ayant une signification, du vrai véritable. Ce jeu avec notre ignorance est, de tous les jeux, certes le plus noble ; mais, cependant, à y regarder de près, il est seulement un jeu qui fait passer le temps et ne l'accomplit pas vraiment, ne l'arrête pas afin qu'il reçoive une existence véritable et pleine de substance. Ces lois et ces applications variées, réparties et mises en systèmes, constituent notre science. Nous ne pouvons rien avec elles contre notre ignorance radicale ; mais elles nous en distraient, car ces connaissances que procure la science, au sens le plus propre, sont, en leur genre, parfaites ; nous les possédons au sens le plus propre, nous les avons entièrement en notre pouvoir pour les communiquer comme pour en user nous-mêmes et, là où elles sont utilisables, nous les utilisons toujours avec la plus grande sécurité : elles font de nous de plus en plus des maîtres non point seulement dans notre jeu, mais du jeu lui-même.

Il en va tout autrement de ces connaissances que nous aspirons seulement à obtenir, que, selon l'expression

de Kant, « la raison soupçonne seulement et désire ardemment », celles qui n'ont point pour objet ce qui fait passer le temps, mais ce qui l'arrête et le dissout, son intention, son accomplissement, son interprétation, le but de la nature et la fin dernière de l'homme, le sens de Dieu et l'être de la vérité. De tout cela, toujours nous ne possédons, nous n'avons en notre pouvoir, pour l'employer dans la réalité, qu'autant que l'esprit de chacun peut en produire en lui de manière vivante. Ces choses ne peuvent être séparées de la force spirituelle présente, rien ne peut les faire et les consolider extérieurement ni pour nous, ni pour les autres. Tous les moyens employés à cette fin ressemblent au nœud du mouchoir. On le voit ; il éveille la mémoire ; mais, il ne peut dire ce qu'il devrait rappeler. C'est vivantes qu'il faut les appréhender ; c'est vivantes qu'il faut continuellement les conserver. Le pouvoir, c'est la force la plus noble et la plus haute de l'âme. Cette force n'est pas enfermée dans quelque anneau magique de la philosophie ancienne ou moderne qu'il suffirait d'acquérir et de se passer au doigt, dans le talisman d'une prétendue religion particulière qu'il suffirait d'appliquer en se conformant aux prescriptions ; il faut qu'elle soit éveillée par l'homme en lui et de lui-même. « Toutes les cérémonies, dit Friedrich Richter, deviennent, comme les chiens, folles et enragées en vieillissant » ; Mais nos systèmes de connaissances intellectuelles qui, en philosophie et en religion, chassent la vie de la vérité par leur souci de la lettre, que sont-ils d'autre que le précipité et la tête-morte de la raison, que, au plus, les formalités et les cérémonies accompagnant son apparition ? Imitées sans esprit d'engagement, avec une fidélité légaliste, elles reçoivent et dégagent un nouvel esprit qui souvent rend plus enragé, plus fou qu'un chien ne peut le devenir.

Si nous examinions tout cela suffisamment, nous ne nous échaufferions pas autant qu'il arrive à propos

de différences accidentelles dans la représentation, le vêtement, l'exposé figuré, symbolique ou abstrait ; nous ne concéderions pas à une forme de l'opinion un tel avantage sur les autres comme si raison et vérité résidaient exclusivement en celle-ci et déraison et mensonge seulement en celle-là. On pourrait penser que nous autres philosophes au moins, nous ne pourrions commettre une telle faute, car nous savons bien et nous nous rappellerons donc sans cesse que l'on ne doit pas examiner la raison et la vérité d'après l'opinion, mais l'opinion d'après la raison et la vérité. La raison atteste sa force justement en ce qu'elle s'élève librement avec son jugement au-dessus de tout point de vue particulier et mène à bonne fin une connaissance qui rejette derrière soi ou détruit l'illusion inhérente à une individualité limitée. Malheureusement cette prérogative d'infailibilité, d'indépendance par rapport aux préjugés de l'imagination sensible est limitée dans son exercice par tant de clauses que le philosophe qui, pour ne porter de jugements qu'infailibles, se tiendrait consciencieusement dans ces limites, pourrait faire entendre sa voix presque sur toutes choses, mais sur toutes choses ne pourrait être que sommaire et bref (1). S'il ne se tient dans ces limites, il lui arrivera ce que nous voyons

(1) Dans le *Philèbe*, Platon parle de deux connaissances différentes : l'une regarde à ce qui naît et qui passe, l'autre à ce qui ne naît ni ne passe, mais est toujours de même nature et de même manière ; et il est décidé sans contestation que, sous le rapport de la vérité, la dernière connaissance doit être tenue pour plus vraie que la première.

Là-dessus Socrate demande s'il a assez de connaissance celui qui, ayant l'idée de la sphère divine et de la circonférence, ne connaît pas ici cette sphère humaine et ces circonférences et doit cependant en architecture utiliser les autres règles et circonférences.

Protarque : « Il en résulterait, ô Socrate, une situation comique si nous avions seulement les connaissances divines. »

Socrate : « Que veux-tu dire ? Devons-nous y mêler et mélanger l'art impur et incertain de la règle et de la circonférence défectueuses ? »

Protarque : « Nécessairement certes, si l'un d'entre nous veut retrouver chaque jour le chemin menant chez lui. »

tous les jours : il tiendra chaque fois sa conviction trompeuse pour l'inspiration d'un être non trompeur et, de ses contradicteurs, il pourra seulement penser que, dans sa personne, ils contredisent la raison en personne, donc la vérité même. L'exception va de soi où l'on sait soi-même que l'on a seulement une opinion et où on ne donne pas sa conviction pour plus qu'elle n'est, pour une certitude. Si l'on ne fait pas cette exception, on confond nécessairement la raison trompeuse avec la raison non trompeuse. Si, dans cette situation, nous en appelons à la raison, nous comprenons par là un certain quelque chose qui, de droit, devrait inspirer aux hommes nos convictions, les leur inspirerait même à coup sûr s'ils avaient seulement assez de raison ou s'ils voulaient employer convenablement ce qu'ils en possèdent. C'est avec plus ou moins de zèle, de mécontentement ou d'indignation, selon l'état des choses, que nous nous chargeons alors de la raison et de la vérité attaquées, offensées, en danger d'être opprimées. Et, comme incontestablement ce sont la vérité et la raison qui intéressent le plus et de plus près le philosophe, étant donné qu'« il est lui-même dans l'idéal le législateur même de la raison, donc de la vérité »(1), il doit naturellement ressentir plus vivement les offenses qui leur sont

Socrate : « Faut-il joindre la musique dont, il y a peu, nous disions qu'elle était pleine d'imitation, frappait au hasard, manquait de pureté ? »

Protarque : « Cela me semble nécessaire si notre vie doit être, de quelque manière seulement, une vie. »

Socrate : « Veux-tu donc que, semblable à un portier pressé, entraîné par la foule qui afflue, également contraint, j'ouvre les portes et je laisse pénétrer le flot de toutes les connaissances si bien que la connaissance défectueuse se mêle à celle qui est plus pure ? »

Protarque : « Pour ma part du moins, je ne sais, ô Socrate, quel dommage il pourrait y avoir à prendre aussi toutes les autres, si seulement on possède les premières connaissances. »

N. B. : F.-H. Jacobi cite ce texte d'après la traduction de Platon par Schleiermacher (II^e partie, t. 3, p. 232, que nous adoptons à notre tour sans remonter à l'original). (N. d. T.)

(1) KANT : *Critique de la raison pure*, p. 867.

faites, et son zèle à les protéger, à les défendre, à leur assurer universalité et hégémonie doit surpasser celui de toutes les autres classes d'hommes. Il y a difficilement aussi une indignation — c'est à peine si nous voudrions faire une exception pour l'indignation en théologie, qui lui est apparentée — qui dépasserait un courroux qui soit vraiment purement philosophique (1).

Celui qui écrit cela n'est point seulement un penseur indépendant, mais encore tellement un philosophe de profession qu'au fond il n'en a jamais vraiment eu ni compris d'autre ; il est maintenant quelque peu âgé et peut bien tirer de sa profession autant de vanité et s'en prévaloir autant que possible ; cependant les observations précédentes qu'il a eu les occasions les plus recherchées de faire et d'élaborer en lui-même l'ont depuis quelque temps déjà amené à ce qui suit. Il tire quelque vanité, et volontiers, d'une certaine manière équitable de penser qui a pour fondement la conviction que nous tous, sans exception, nous sommes soumis nécessairement de la même manière (encore que fortuitement ce puisse ne pas être dans la même mesure)

« 1. Les sens ne se trompent pas, la connaissance immédiate de la raison ne se trompe pas non plus, mais seule se trompe la réflexion arbitraire se livrant à un second examen, car elle suppose faussement que ce qui ne se présentait point à elle comme perçu dans l'objet n'est pas non plus présent dans l'objet.

« Donc ni l'intuition, qui est à la base de la démonstration, ni la connaissance immédiate de la raison, qui est à la base de la déduction, ne peuvent être fausses ; seuls sont faux les jugements médiats de l'entendement.

« Dans le domaine de la connaissance immédiate de notre raison existent côte à côte différentes espèces de convictions qui ont la même valeur, comme le savoir, la croyance et le pressentiment. Tout le débat pour la vérité et la valeur de la connaissance ne porte point atteinte à l'être interne de la raison ; en elle, il n'y a que vérité, que ce soit sous une forme ou sous une autre, sous la forme du fini ou sous la forme de l'éternel, du toujours permanent dans la nature ou du toujours changeant de la beauté. » FRIES *Nouvelle critique de la raison* (*Neue Kritik der Vernunft*), t. I, p. 339.)

à la puissance irrésistible d'opinions trompeuses, et que, si nous devons être soustraits à cette domination, il faudrait d'abord que nous cessions d'être des hommes, non point pour devenir plus que des hommes, mais pour devenir des riens (1).

Je dois me faire violence pour m'arracher à ce sujet qui est mon sujet préféré ; je veux rattacher à la première déclaration une seconde. La voici : malgré ma manière équitable de penser, je ne suis point du tout tolérant et ne veux pas le moins du monde être regardé comme tel.

A mon jugement, c'est seulement vantardise hypocrite due à la stupidité que d'assurer être tolérant à l'égard de toutes les opinions, celles-là étant seules exclues qui rendraient intolérant. C'est en effet ou bien dire que l'on est parfaitement indifférent envers toute vérité et que l'on trouve insupportables l'idée de sa haute valeur et la préférence accordée à une conviction par rapport à une autre ou bien déraisonner. Ce qui n'oppose pas de résistance ne se maintient pas non plus ; mais toute résistance est en même temps une attaque. Ce qui se maintient en s'opposant, exclut. Toute vie exclut, toute existence individuelle, tout bien particulier aussi ; et, pour tout cela, on a le droit et le devoir de lutter contre l'agresseur, de le traiter en ennemi, car, par sa nature, il ne peut être dominé que par des exclusions et par la guerre. Mais c'est à bon droit que nous affirmons une conviction intérieure avec plus de chaleur et d'insistance que nous ne le faisons pour nos biens et notre chair : nous ne pouvons l'abandonner sans abandonner en même temps notre raison, notre existence personnelle, car tous, nous appelons raison ce qui, en nous, nous donne une certitude, ce qui, en nous, affirme et nie avec une puissance suprême ; sans certitude, pas de raison ; sans raison, pas de certitude.

(1) Cf. les passages cités plus haut du *Philèbe* de Platon.

Qui, le reconnaissant, accorde à chacun de ses frères comme à soi-même, le droit d'être intolérant, celui-là seul est vraiment tolérant, et nul ne doit l'être d'une autre manière ; car une véritable indifférence à l'égard de toutes les opinions ne peut naître que d'une incrédulité générale et, comme telle, elle est la plus effroyable dégénérescence de la nature humaine. C'est seulement en une pleine et ferme certitude que s'épanouissent les nobles efforts, que s'élèvent les cœurs et les esprits. A celui qui l'a perdue, plus rien ne peut encore sembler important et respectable : son âme a perdu la noble trempe, la force que donne la gravité. Quel fantôme sans réalité ! J'en frémis... Vois : il erre ça et là et éclate de rire... de rire.

* * *

Mais, pourrait-on demander, comment concilier une ferme certitude avec cette manière équitable de penser qui doit se fonder sur la conviction qu'il n'y a point de règle de la connaissance du vrai qui soit infaillible dans son application ; comment concilier une ferme certitude avec la conviction que la proposition la plus erronée peut nous sembler aussi sûre que la plus vraie, avec la claire compréhension que, si, dans notre entendement, se forme une relation pour nous indissoluble entre une proposition insensée et une proposition connue avec certitude, la raison elle-même nous contraint ou bien à abandonner la proposition certaine comme n'étant pas vraie ou bien, à cause d'elle, à ne plus tenir pour insensée la proposition insensée, à trouver concevable l'impossible ? C'est là une vue qui n'excuse que trop et ne rend que trop compréhensible ce qui, déjà aux temps de Cicéron, était d'expérience courante, à savoir que l'on ne peut rien inventer de si insensé qui ne puisse devenir la doctrine sincère d'un philosophe (1).

(1) CICÉRON : *De divin.*, liv. II, ch. 58.

Certes, cette union serait impossible s'il n'y avait pas de vérités spontanées, simples, d'une certitude immédiate, entièrement positives qui, sans preuves empruntées à d'autres connaissances, sans témoignages d'aucune sorte, se font valoir dans le cœur comme les plus hautes. C'est sur elles seules que se fonde cette certitude qui ennoblit cœur et esprit, qui ne pourrait être ce qu'elle est si sa lumière n'était que reflet, sa force qu'emprunt.

Une telle vérité positive, immédiate se découvre à nous dans et par le sentiment d'un instinct qui s'élève au-dessus de tout intérêt sensible, inconstant, fortuit et qui se manifeste irrésistiblement comme l'instinct fondamental de la nature humaine.

Les objets vers lesquels tend cet instinct dans l'ordre de la connaissance et de la volonté, de tous temps les hommes les ont appelés des choses divines et les premiers effets qui s'en présentent des sentiments, des tendances, des opinions et des actes vertueux. C'est pour cela que ce sentiment porte le nom tantôt de sentiment moral, tantôt de sentiment de la vérité. En lui se révèlent sans intuition, sans concept, insondables et ineffables, le vrai, le bien et le beau en soi.

Le beau est connu sans critère dans le pur sentiment d'admiration et d'amour inspiré par lui, immédiatement à sa seule beauté : de même, c'est dans le pur sentiment de considération, de haute estime et de respect, immédiatement, au seul bien qu'est reconnu le bien. Mais tous deux, le bien et le beau présupposent le vrai sur qui est fondée toute raison. La faculté qui présuppose le vrai et, avec et en lui, le bien et le beau, s'appelle **raison**.

Ainsi, pour l'homme, la vérité qui dépasse toute vérité est un savoir qui est dans le tréfonds de sa conscience : il sait qu'il a comme destination, qu'il possède la force de s'élever par l'esprit au-dessus de ce qui se mêle d'animal à son être.

Il s'élève au-dessus de ce qu'il y a d'animal par la

sagesse, la bonté, la volonté. De ces vertus cardinales et fondamentales naissent toutes les autres : la justice, la modération, la constance, la maîtrise de soi, la fidélité, la franchise, la bienfaisance, la magnanimité, toute disposition noble et aimable : on dirait des ramures naissant des maîtresses branches.

Ces qualités, dont la réunion constitue le caractère vertueux, sont désirables pour elles-mêmes, non pas comme moyens pour d'autres fins à partir desquelles il faudrait d'abord conclure à leur prescription, déduire leur besoin. Elles ne naissent d'aucun besoin ; elles jaillissent spontanément, aussi indépendantes de l'idée de devoir que du désir de bonheur.

Elles sont indépendantes de l'idée de devoir, car ou bien celle-ci pose comme fondement le sentiment de ce qui est absolument digne d'estime ou bien elle n'est point du domaine de ce qui est à proprement parler moral.

Elles sont indépendantes du désir de bonheur : car — Platon l'a remarqué le premier et Cicéron l'a répété après lui — les dieux ne sont pas appelés bons parce qu'ils sont heureux, mais ils sont appelés heureux parce qu'ils sont bons. Il est insensé de vouloir estimer le bonheur uniquement pour son utilité, ce l'est encore plus quand il s'agit de la vertu. Elle ne peut tenir sa valeur d'aucun autre bien auquel elle se rapporterait comme un moyen en vue d'une fin, d'aucune intention en dehors d'elle, d'aucune récompense même divine. Car pourquoi Dieu devrait-il récompenser la vertu si elle n'était pas bonne et désirable en soi, si elle ne plaisait pas en soi ? Il lui faudrait donc, à lui aussi, n'y trouver un plaisir que parce qu'il la récompenserait ! Et, à notre tour, nous ne devrions le trouver, lui, digne de notre adoration que parce qu'il pourrait attacher récompense et châtiment à des commandements arbitraires et pourrait ainsi instituer le bien et le mal, les créer de rien.

Épictète était d'un autre avis. L'action la plus bien-faisante de la vertu, dit-il, est de se communiquer soi-même : aucun bienfait ne peut te valoir plus de mérite auprès de tes frères que le fait d'élever leurs âmes à la modération, à la justice, à la constance et à la bonté.

En parlant de la vertu, on ne devrait pas, pour ce motif, dire qu'elle est le bien suprême, car cette expression semble indiquer qu'il y a eu antérieurement une comparaison et elle n'a point de place ici. Il n'y a de comparaison qu'entre choses différentes et, dans ce cas encore, elle est possible seulement grâce à un troisième terme en qui elles ont des points de comparaison. Alors, ou bien la vertu et cette somme des biens que nous avons l'habitude de désigner par le mot de bonheur sont la même chose — et c'est le cas si la première est au second comme, dans une idée, la raison à la conséquence — ou bien elles sont opposées. Elles sont évidemment opposées si on doit entendre par bonheur cet idéal imaginaire qui comprend la satisfaction de tous les penchants, la réalisation de tous les buts fixés par la sensibilité ; car la destination de la vertu n'est pas d'être au service des penchants, des désirs, des passions, de la sensibilité d'une manière générale, mais de les maîtriser et de les mettre à son service. Si la vertu avait seulement pour destination de procurer à l'homme — serait-ce pour toute éternité — le degré le plus élevé de bien-être et d'aise dans le plaisir en modérant ses désirs et en le rendant de toutes manières expert à les éveiller et à les apaiser harmonieusement, nous ne pourrions pas l'appeler sainte et sublime.

Donc le bonheur, tel que nous l'avons défini ici, n'a de commun avec le caractère vertueux que le seul fait que tous deux sont la quintessence ou la perfection de quelque chose de désirable en soi et que, par conséquent, tous deux sont désirés pour eux-mêmes : c'est une qualité qui, comme l'existence, ne tolère ni un plus ni un moins

et, par suite, aucune détermination par différence (1).

Cette qualité, ce critère d'être désirable en et pour soi ne permettent donc pas plus de connaître la vertu que de la comparer. Or, il n'y a point de troisième terme en qui la vertu et le bonheur, son opposé, auraient des points de comparaison de sorte que l'on pourrait l'utiliser pour déterminer leur valeur relative, les mesurer ou les peser l'un par rapport à l'autre. La valeur la plus haute, incomparable de la vertu ne peut donc être reconnue que volontairement : je trouve dans ma conscience que je veux avant tout ou bien la vertu ou bien le bonheur, seulement l'existence agréable.

Si je veux avant tout le bonheur, l'idée que j'en ai détermine ce qui est bon et digne de respect et le plus grave crime peut devenir pour moi devoir ; car la vertu est alors seulement ce qui me donne aptitude, adresse et force pour mener de manière durable et, si possible,

(1) Voici une remarque importante : tout objet immédiat d'un instinct naturel comme la vie qui, chez les êtres privés de raison comme chez ceux qui en sont doués, a la prérogative de se poser comme une fin pour soi ou d'être pour soi, est désiré pour soi et non à cause de ses effets (on pourrait dire de manière désintéressée, catégorique). La représentation du plaisir ne peut originellement précéder le désir, l'appétition, elle ne peut fonder l'instinct, car le plaisir naît du rapport de l'objet à l'instinct, elle peut donc tout aussi peu produire le désir que la récompense la vertu. L'émotion provoquée par l'instinct et appelée par nous désir est un mouvement qui aide seulement à l'approche, à la réalisation de l'union avec l'objet. L'application de cette remarque est générale. Nous désirons ou voulons spontanément un objet non pas parce qu'il est agréable ou bon ; mais nous le nommons agréable ou bon parce que nous le désirons ou le voulons et nous le désirons ou le voulons parce que notre nature sensible ou suprasensible le comporte ainsi. Il n'y a donc pas de principe de la connaissance du désirable et du bien hors de l'appétition, hors du désir et du vouloir originels eux-mêmes. Nous reconnaissons et nommons, au tréfonds de nous, les objets agréables, bons, beaux selon que nous désirons, voulons et aimons. « L'intelligence du bien est dans le cœur », dit Pascal en termes aussi profonds que sublimes.

ininterrompue une vie de bien-être ; il n'y a point d'autre vertu.

Si, par contre, je ne veux pas absolument le bonheur, si je ne lui reconnais point la valeur la plus haute, si je veux avant tout, c'est-à-dire absolument la vertu, j'ai conscience, avec cette volonté, d'un instinct supérieur qui en est la source et, par cet instinct, d'un objet supérieur devant qui disparaît, comme une ombre, tout autre idéal imaginaire que nous appelons bonheur. Cet instinct, je le sens comme ma force essentielle, vraie, comme ma force la plus haute et, dans ce sentiment, je m'attribue nécessairement la faculté de déterminer tous mes désirs, mes penchants et mes passions sensibles pour les mettre en accord avec les exigences de la vertu. Cette faculté a été de tout temps appelée liberté morale ; elle consiste si peu en une malheureuse capacité à vouloir des choses contradictoires, le mal comme le bien, que c'est seulement dans la mesure où cette malheureuse capacité est présente en nous que nous sommes... non-libres. Nous ne pouvons nous attribuer de liberté que dans la mesure où nous avons conscience qu'en nous il y a une force pour le bien capable d'affronter toute résistance. Pourquoi cette force — elle est l'esprit même de l'homme, elle est, en lui, la faculté grâce à laquelle il a sa vie en soi — ne surmonte-t-elle cependant pas toute résistance, donc ne nous rend-elle pas réellement libres ? pourquoi nous fait-elle seulement tendre vers la liberté, nous approcher d'elle ? C'est là un mystère impénétrable. C'est le mystère de la création, de l'union du fini avec l'infini, de l'existence de personnes individualisées. Aussi règne-t-il à travers toute la nature qui, partout, comme en notre poitrine, annonce et cache en même temps un Dieu. Elle le cache de telle manière que, selon les termes d'un écrivain inspiré, on pourrait devenir un animal et nier en conscience le Dieu réduit à rien dans le visible ; mais aussi, par contre, accomplissant et

emplissant tout en tout, elle l'annonce de manière si pénétrante que l'on ne peut lui échapper, à lui qui s'insinue au tréfonds de tout (1). »

Seule l'essence la plus haute en l'homme porte témoignage d'un Très-Haut hors de lui, seul l'esprit en lui d'un Dieu. Aussi sa foi s'abaisse ou s'élève selon que son esprit s'abaisse ou s'élève. Il est inéluctable que nous déterminions notre origine, que nous nous la représentions à nous-même et à autrui de la même manière que nous nous sentons et nous trouvons au tréfonds de notre conscience. Nous nous reconnaissons comme nés de l'esprit ou bien nous nous imaginons être quelque chose de vivant appartenant à ce qui est mort, une lumière allumée par les ténèbres, une monstruosité sortie en rampant de la nuit stupide de la nécessité, du hasard ; nous nous imaginons, tendant follement notre vivacité intellectuelle, que la vie est venue de la mort, que celle-ci s'est avisée peu à peu de celle-là, comme la déraison le fit peu à peu de la raison, l'extravagance de l'acte intentionnel, le désordre d'un monde. Autour du noyau du tout, de la monstruosité parfaite se forment alors seulement des choses comme des téguments ou des coquilles, même seulement comme de la moisissure ou des pustules sur la coquille et nous appelons cela, fous que nous sommes, ordre, beauté, harmonie et, dans l'homme, esprit, désir du vrai et du bien, liberté et vertu.

Ainsi l'insensé dit en son cœur : « Il n'y a point de Dieu. » Pour l'homme sage, il est présent comme sa propre âme ; en son esprit, il est présent comme celui qui fut au commencement de tout et a tout déterminé, comme le premier et le dernier ; en son cœur, il est présent comme celui qui, de sa toute-puissance, veut et produit partout ce qui est meilleur, comme l'auteur et la puissance du bien.

(1) HAMANN : *Croisades du philologue* (*Kreuzzüge des Philologen*), p. 184.

« Essayez, dit l'écrivain que nous avons cité plus haut, de lire l'*Iliade* après avoir éliminé par abstraction les deux voyelles alpha et oméga et dites-moi alors votre opinion de l'intelligence et de la musique du poète. »

Il en va exactement de même avec la nature : elle ne donne que des muettes. Les voyelles sacrées sans lesquelles on ne peut lire son écriture, prononcer le mot qui, de son chaos, fait surgir un monde, sont en l'homme.

Et cela — j'en reviens enfin à toi — et cela, Asmus, mon ami, vaut pour toute révélation extérieure de Dieu, sans aucune distinction. C'est un témoignage contre toi comme en ta faveur.

C'est un témoignage contre toi toutes les fois que tu places la muette au-dessus de la voyelle, comme si celle-là produisait celle-ci, ce qui est si totalement impossible que même un miracle interviendrait ici en vain.

C'est un témoignage en ta faveur toutes les fois que tu as un adversaire qui fait la même chose, mais d'une autre manière et part en campagne avec sa muette à lui contre la tienne. Avec la tienne, tu flaires certainement une meilleure piste.

Peut-être vas-tu m'objecter que finalement, avec de seules voyelles, on serait peu avancé puisque, avec elles seules, il ne se constituerait aucun mot compréhensible ni, à plus forte raison, aucune langue humaine. Ce que pensant, des grammairiens non méprisables ont appelé les consonnes sons principaux et les voyelles seulement sons auxiliaires ; différents peuples de l'Orient, en particulier les Hébreux, tiennent les voyelles pour parties si peu essentielles des mots qu'ils adoptent pour elles seulement quelques signes ambigus et écrivent seulement les consonnes. En conséquence, puisque tu sais mieux ce qu'il en est, il faudrait reconnaître ta supériorité, en plus large mesure encore, par rapport à ceux qui se flattent de s'en tirer avec les seules voyelles

et qui tolèrent à peine les consonnes comme quelque chose qui existe de fait.

Je te concède volontiers cette supériorité que tu réclames ; je voudrais seulement, en passant, te reprocher un peu l'adresse avec laquelle tu as substitué le mot écrit au mot parlé. En parlant, les Hébreux ne pouvaient vraiment pas laisser de côté les voyelles et, pour les remplacer, s'en tirer seulement avec quelques sons ambigus. — Mais il ne vaut presque pas la peine de te faire un reproche sur ce point, car, pour un discours que l'on puisse entendre, les consonnes ne sont pas plus superflues que les voyelles. Les sons articulés, la syllabe, le mot ne naissent que par les consonnes. Du point de vue du discours constitué, d'une langue déjà déterminée, le grammairien peut donc appeler à bon droit les consonnes sons principaux, les voyelles seulement sons auxiliaires.

Mais ta remarque vient pour moi très à propos, car, de mon côté, j'ai le droit de te signaler, par contre, que les consonnes principales comme les voyelles principales sont les mêmes dans toutes les langues humaines : toutes ont un seul et même alphabet pour base. Ce n'est que la composition différente des consonnes et des voyelles en vue des mots, des mots, comme parties du discours, en vue des membres du discours qui produit la diversité des langues. On peut toutes les ramener à une grammaire universelle ; de même aussi, elles sont également aptes à servir d'instruments à la raison pour autant que personne n'est nécessairement plus intelligent, plus spirituel, plus moral parce que sa langue maternelle est le français, l'anglais, l'italien ou l'allemand. Des peuples barbares ou à demi cultivés parlent des langues barbares ou à demi cultivées ; ce n'est jamais originellement la langue qui donne au peuple sa culture, mais c'est toujours la culture d'un peuple qui passe dans sa langue, la rendant meilleure et aussi pire, comme il y en a assez d'exemples. Il en va exacte-

ment de même avec les habitudes, les mœurs, les lois, la morale et la religion. Partout c'est l'esprit, lui, le vivant, qui crée tout, donne à tout forme et perfection plus grande.

Si, après avoir réfléchi à tout ce que je t'ai exposé, tu m'invites cependant encore, comme dans la quatrième partie, p. 211, « à monter en courrier sur un cheval peint, si parfait en soit le dessin... », je ne m'arrêterai pas à te montrer que tes menaces me sont plus favorables que défavorables. En réponse, je te demanderai seulement si cela irait mieux avec un cheval empaillé. Au premier abord, il pourrait bien en sembler ainsi : le cheval empaillé est plus matériel, on peut monter sur lui et s'y installer comme il faut. Mais le cheval peint, s'il a été esquissé et exécuté par un Raphaël, est cependant plus proche d'un vrai cheval ; il y a en lui une vie qui manque à l'autre. Je me garde de poursuivre la comparaison.

Que personne n'aille croire que, par là, je reproche au *Messenger* de monter lui-même un cheval empaillé. De toute évidence sa monture est bien vivante, elle le transporte fort bien et elle a des ailes. Souvent je l'en ai envié, lui et d'autres qui bénéficient des mêmes avantages ; j'ai souhaité faire moi-même un essai et je l'aurais fait si seulement mon coursier ailé avait voulu s'arrêter afin que je pusse me mettre en selle. Mais jamais il n'a voulu s'arrêter aussi longtemps ; de cette position, je ne sais donc rien dire d'autre, si ce n'est qu'il doit être certes très agréable d'être transporté ainsi par monts et par vaux, au-dessus des marais et des marécages, sans secousse ni souci. Au reste, je ne puis me représenter comment un homme gagnerait par là en valeur, deviendrait meilleur en soi. Il me semble que cet avantage devrait plutôt se trouver de l'autre côté et, pour leur peine, profiter à ceux qui, abandonnés à leur propre force d'impulsion, se mettent cependant ainsi en route avec persévérance. Il faut bien utiliser sa propre

force d'impulsion pour monter sur le coursier ailé et pour s'y tenir, ou bien ce ne serait point être à cheval. Seuls, des enfants et des insensés disent qu'ils sont à cheval quand ils sont assis sur un cheval empaillé ou courent de ci, de là, un bâton entre les jambes. D'un fardeau mort, qui est seulement chargé, on peut encore bien moins dire qu'il est à cheval. A la fin, l'affaire ayant été minutieusement et honnêtement examinée, tout dépend donc seulement de savoir si l'on s'élance soi-même et si l'on se tient ferme avec sagesse, courage et bonne humeur, et peu importe que l'on se serve ou se passe du coursier ailé. Le cheval ne fait pas plus l'homme que l'habit le moine.

*
* *

Avec des tournures de toutes sortes, des paraboles et des images, j'en reviens toujours au même point ; je m'interromps, j'exprime une opposition et je me répète seulement ; ce n'est pas, je puis en toute conscience en donner l'assurance au lecteur inattentif, par irréflexion et négligence, mais par circonspection extrême et grande application.

Je vois deux partis : les partisans et les adversaires de ce qui est positif, ou encore les réalistes et les idéalistes qui le sont dans l'acception la plus vaste de ces concepts et en même temps de la manière la plus exclusive. Dans les deux camps, je vois aussi, à côté de beaucoup de choses exactes, beaucoup de choses inexactes et c'est là-dessus que je fonde mon espoir de la possibilité d'un accord entre eux. Si je réussissais à mettre en évidence ce qui est inexact d'un côté et de l'autre, à rapprocher peu à peu ces éléments de manière que l'on ne pût plus voir l'un sans apercevoir en même temps l'autre, on pourrait peut-être alors trouver les conditions d'une entente amiable.

Parmi les adversaires du positif ou de l'objectif réel (*Realobjektiv*) il est une classe qui se distingue particulièrement : je les appellerai philosophes dans l'acception non point la plus haute, mais extrême du terme. Ils sont allés si loin en purifiant leur amour de la vérité qu'ils ne se soucient même plus du vrai. Ils se sont persuadé et savent démontrer qu'au sens le plus propre et tout à fait littéral du mot, le vrai n'est pas ou que ce qui n'est pas est seul le vrai. Cette connaissance et cette vérité uniques, enseignent-ils, voilà la pure substance de toute connaissance et de tout savoir. Celui qui l'a dégagée dans sa pureté et en a tiré entièrement parti, se trouve soi-même transmuté en la science même qui n'a pas besoin du tout de quelque chose de vrai hors de soi dans cet *il est* absolu qui n'est nullement quelque chose. Par là, il se trouve alors pour toujours à l'abri de toute erreur, auto-illusion, chimère ; il a passé de l'illusion du vrai dans la pure vérité essentielle de l'illusion, il ne voit plus dans la lumière, mais, transformé lui-même en lumière, il ne voit même plus la lumière.

Une telle sagesse, pour délivrer l'homme du mal de l'erreur et le réconcilier à jamais avec soi-même, le cloue sur la croix de la plus désespérante ignorance, lui arrache simplement par le martyre toute vie naturelle, celle de la foi, de la charité, de l'espérance afin qu'il ressuscite plus intrépidement avec un corps transfiguré fait d'enthousiasme purement logique, qui serait en même temps son âme ; elle dresse, au-dessus du sentiment sans âme, un fantôme repoussant qui ne peut que faire des signes avec son crâne vide et dire : « Rien, toujours rien. » Cette sagesse veut être tout dans tout, elle veut faire passer son squelette pour le père des esprits, pour le créateur de toutes choses, les *Dii monogrammi* (1)

(1) CICÉRON : *De natura deorum*, liv. II, ch. 23 : « *Epicurus monogrammos deos et nihil agentes commentus est.* »

pour des puissances célestes qui, d'une main forte, doivent nous conduire hors de la servitude d'Égypte et du paganisme aveugle de toutes les théories antérieures et nous faire pénétrer dans la pureté et la clarté, qui assurent seule notre béatitude, de sa propre théorie, dans une terre promise où coule seulement la connaissance de la connaissance, sans lait ni miel et autres impuretés analogues. Nous devons prendre possession de ces puissances célestes sans courir le danger d'avoir finalement le même destin que les Juifs qui, malgré l'abomination ressentie par eux pour l'idolâtrie, passèrent en proverbe pour désigner la crédulité à cause de leur idolâtrie et de leurs contes d'une ineptie surabondante, et devinrent la risée des peuples. Cette sagesse, celui qui rend ici témoignage ne peut pas la laisser passer pour vraie sagesse ; il lui faut se déclarer hautement et expressément contre la théorie qu'elle fait sienne.

Et il lui faut se déclarer tout aussi expressément contre une théorie précisément opposée.

En effet, nous l'avons remarqué, à la classe, que nous venons de décrire, des intérieuristes intégraux sans rien d'extérieur qui pût pénétrer en eux s'oppose la classe des extérieuristes intégraux, de ceux qui prétendent n'avoir rien en eux qui n'y soit venu de l'extérieur. Ils ont confiance seulement en leurs sens, c'est-à-dire nient l'autorité suprême de la raison et de la conscience dans la mesure où elle doit être la plus haute. Ce ne sont point leurs exigences, ce n'est point le mot issu de l'intérieur de nous, mais un mot venu de l'extérieur qui doit décider absolument du vrai et du bien. Les hommes, prétendent-ils, ne sauraient rien du tout de Dieu s'il ne leur avait fait annoncer son existence par des envoyés extraordinaires. Ces envoyés ont alors aussi instruit, les premiers, les hommes des qualités divines, ils leur ont enseigné que l'être suprême est sage, juste, bon et véridique ; ils ont mis immédiatement

sous leurs yeux la toute-puissance de Dieu par des miracles qu'ils accomplissaient comme envoyés extraordinaires. Cette preuve physique et matérielle par les miracles passe pour les extérioristes, en ce qui concerne toutes les théories annoncées par les envoyés extraordinaires de Dieu, non seulement pour la preuve la plus haute, mais encore au fond pour la seule valable. Ils permettent seulement que l'on scrute la réalité des miracles, c'est-à-dire la vérité de la mission. Si elle se trouve confirmée, la teneur de la théorie ne doit pas être examinée davantage devant la raison et la conscience : la puissance a décidé, la soumission aveugle absolue est alors un devoir. Si, disent-ils, on voulait accorder à la raison et à la conscience le droit d'opposer des objections valables, le système en serait ébranlé dans ses fondements.

Voilà ce que les adeptes conséquents d'une théorie complètement et absolument positive de la religion ont cru devoir affirmer depuis longtemps. Il n'y aurait point de fin aux hérésies, ont-ils pensé, si la raison et la conscience devaient apporter des objections valables, voire parler le verbe haut ; il ne pourrait se constituer une foi une et solide. Ils ont demandé et demandent si avoir la vraie foi, c'est-à-dire être illuminé par Dieu lui-même par l'entremise de ses envoyés, avait quelque valeur ou non. « Vous ne voudrez pas répondre par la négative, disent-ils. Alors, avouez donc aussi qu'il ne peut y avoir de plus grand crime que d'empêcher que tous les hommes deviennent heureux de la même manière, par la vraie foi. Par la voie des examens, on n'arriverait pas à admettre universellement la vraie foi, à se soumettre à un ordre de salut nécessaire, déterminé par elle : l'espérer serait folie. Alors il ne reste que la voie de l'autorité : contraindre à la foi par des miracles présents ou suffisamment attestés. Et celui qui s'oppose à cette autorité en imaginant, affirmant et enseignant qu'il y a dans l'homme même une autorité plus haute, l'autorité

de la raison et de la conscience humaines, celui-là croit et se fie plus en lui qu'en Dieu, celui-là est anathème. » J'ai voulu opposer et confronter ici, à la fin, dans un contraste net et brutal, les points extrêmes des deux dogmes : car, jusqu'à présent, dans cet écrit, je leur avais donné une forme plus modérée et, de diverses manières, je les avais fait incliner de ce côté-ci, de ce côté-là, hésiter et même se mêler.

Il m'incombe maintenant de déclarer plus nettement encore que dans ce qui précède quelle est mon attitude vis-à-vis de l'un et de l'autre de ces dogmes, vers lequel des deux partis j'incline le plus ; je dois dire si c'est vers celui des extérioristes intégraux ou vers celui des intérioristes intégraux ou bien comment je me maintiens entre les deux, avec une conviction qui me serait particulière. Je vais exposer mes convictions non plus en prenant le personnage d'un critique, mais en personne.



Mes convictions sont encore entièrement les mêmes que celles exposées, il y a plus de vingt-cinq ans, dans mon ouvrage sur la doctrine de Spinoza et dans le dialogue qui lui fit bientôt suite, sur l'idéalisme et le réalisme. À cette époque on s'accordait encore généralement sur le dessein de la philosophie, sur sa fin dernière et l'on se divisait seulement quant au chemin le meilleur et le plus court à prendre pour arriver au but fixé.

Il n'en est plus ainsi maintenant ; de nos jours, on est, au contraire, unanime à assurer et à croire que, pour gagner la couronne de la vérité, de la science et de la sagesse, il faut prendre une direction entièrement opposée à la précédente.

Tout le monde sait combien vite les systèmes philosophiques ont changé en Allemagne depuis vingt-cinq ans. Différents penseurs firent plus d'une fois peau neuve. Moi aussi, j'ai laissé mon âme vagabonder,

mais en me réservant de revenir en arrière une fois l'expérience achevée. Au reste, j'ai fait tout ce qui était en mon pouvoir afin que la transformation fût, chaque fois, aussi complète que possible dans les conditions données ; ainsi, en rendant compte de mes expériences au cours de mes métempsychoèses, je pourrais bien être plus instructif que ne l'est Pythagore.

Kant, allant au fond des choses dans sa *Critique de la raison pure*, démontra, on s'en souvient, en même temps que moi, mais pour d'autres fins et avec d'autres moyens, la vanité de la spéculation qui prétendait pouvoir prouver les vérités suprasensibles, c'est-à-dire prétendait pouvoir leur donner, à elles aussi, un fondement objectif et les imposer à l'entendement, comme les vérités mathématiques, par une mécanique logique. Malgré cela, on s'en souvient encore, il conserva la conviction générale — et il l'exprima très nettement, tout de suite au début de cette *Critique* — que la philosophie n'avait pour objet que des idées suprasensibles, à savoir les trois idées de liberté, d'immortalité et de Dieu. Tout ce dont la philosophie s'occupe d'autre part, enseigna-t-il et répéta-t-il dans toutes ses œuvres, sert seulement comme moyen pour arriver à ces idées et pour confirmer leur réalité.

De cette affirmation, il résultait précisément que, si la philosophie perdait son but unique, elle se perdrait soi-même et, avec son dessein, devrait abandonner aussi son être entier et tout ce qui est de son domaine. Mais alors, cet abandon de la philosophie serait aussi, toujours selon Kant, l'abandon de la raison en général et de l'humanité elle-même, car la connaissance de Dieu et la religion sont, il l'affirme expressément, les buts les plus hauts de la raison et de l'existence humaine. Et — il faut le remarquer ici particulièrement et le rappeler avec beaucoup d'insistance — pour notre philosophe, homme de pensée profonde et de vérité, les mots de Dieu, de liberté, d'immortalité, de religion avaient la même

valeur et la même signification qu'ils ont eues de tout temps pour le simple bon sens humain. Kant ne se livrait pas avec eux à quelque supercherie ou à quelque jeu seulement.

Déjà, dans son œuvre antérieure *Le seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (*Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes*) Kant s'exprime avec netteté comme suit :

« Dans la proposition que toute réalité doit être donnée dans l'être nécessaire comme détermination ou avoir en lui son fondement, on ne fixe pas si les qualités d'entendement et de volonté doivent, dans l'être supérieur, être considérées comme une détermination inhérente à lui ou seulement comme des suites apparaissant sur d'autres choses. Dans le second cas, malgré toutes les prérogatives qui, comme il saute aux yeux, tiennent à la plénitude, à l'unité et à l'indépendance de l'existence de cet être premier en tant que fondement général, sa nature serait cependant très inférieure à celle que l'on doit se représenter lorsque l'on se représente un Dieu. En effet, privé de connaissance et de décision propres, cet être premier serait un fondement aveuglément nécessaire d'autres choses et même d'autres esprits et il ne différerait en rien de l'éternel destin conçu par quelques Anciens si ce n'est que sa description serait plus intelligible (1). »

Dans la *Critique de la raison pure*, p. 659, il est dit : « Comme on est habitué à entendre par l'idée de Dieu non point seulement une nature éternelle agissant aveuglément, racine des choses, mais un être suprême qui doit être par son entendement et sa liberté l'auteur des choses et comme cette idée, seule, nous intéresse, on pourrait, en toute rigueur, refuser au déiste toute foi en Dieu et lui laisser simplement l'affirmation d'un

(1) Pourquoi seulement plus intelligible ?

être premier ou d'une cause suprême. Cependant, comme personne ne peut être accusé de vouloir nier ce qu'il n'ose pas affirmer, il est plus modéré et plus équitable de dire que le déiste croit en un Dieu, le théiste en un Dieu vivant (*summam intelligentiam*). »

J'ai cité ces passages pour pouvoir remarquer avec d'autant plus d'insistance à ce propos que personne à cette époque n'a été scandalisé par le philosophe de Königsberg, ne l'a mésestimé et ne l'a dédaigné comme un homme d'intelligence vulgaire parce qu'il enseignait que le vrai Dieu est un Dieu vivant qui sait et veut, qui se dit à soi-même : « Je suis celui qui suis » et non point seulement « qui est », qui n'est pas qu'un non-moi absolu. On se scandalisa au contraire simplement de ce que, non seulement, il nous représenta clairement l'insuffisance des preuves que la philosophie spéculative avait apportées jusque-là de l'existence d'un Dieu vivant, de la survie personnelle de l'âme humaine dans un monde futur et de sa faculté d'auto-détermination absolue déjà, dans ce monde, mais encore démontra irréfutablement l'impossibilité d'établir jamais de telles preuves par voie directe, c'est-à-dire par la voie théorique.

Pour parer à ce scandale et pour aider la philosophie à ne point perdre sa fin et, en même temps, à ne se point perdre soi-même, Kant remplaça les preuves théoriques perdues par des postulats nécessaires d'une raison pratique pure. C'est à elle, à la raison pratique, qu'il attribua le primat sur la raison théorique, c'est-à-dire qu'il montra que toutes les propositions qui étaient indissolublement attachées à une loi pratique, a priori, absolue devaient être nécessairement admises par la raison théorique comme démontrées : l'acte consistant à les admettre comme telles est appelé par Kant foi rationnelle pure (*Vernunftglaube*). Par là, comme il l'assurait, la philosophie était parfaitement tirée d'affaire et le but toujours manqué par elle était réellement atteint. Par ce pas, elle sortait de l'enfance et de

l'adolescence (du dogmatisme et du scepticisme) et elle entrait dans l'âge mûr, dans l'âge viril (le criticisme) (1).

Mais, déjà, la propre fille de la philosophie critique, la Doctrine de la science dédaignait d'user de la ressource conçue par son père. Sans recourir aux postulats kantien, elle produisit un système de morale plus pur et plus concluant que n'était celui établi par l'auteur de la philosophie critique, et par là, elle enleva son fond à la nouvelle théologie morale. « L'ordre moral vivant et actif devint alors Dieu même » un Dieu expressément dépourvu de conscience et d'existence par soi, un Dieu qui n'est point un être particulier distinct de l'homme et du monde, qui n'est point cause de l'ordre moral du monde, mais qui est lui-même cet ordre moral dont l'existence est tout simplement nécessaire et dont l'activité n'a, en dehors de soi, ni fondement ni condition d'aucune sorte. Donner à Dieu le nom de conscience et de ce degré de la conscience, qui en est seulement le degré plus élevé que nous nommons personnalité (être en soi et avoir une notion de soi ou raison, d'un mot lui attribuer une existence propre ou par soi, un savoir et un vouloir, c'est, dit la Doctrine de la science, en faire un être fini ; car la conscience et la personnalité sont liées à la limitation et à la finitude. L'idée de Dieu comme être particulier ou, selon l'expression de Kant, d'un Dieu vivant, à qui doit revenir la perfection de la conscience de soi, donc la personnalité à son degré le plus élevé, est impossible et contradictoire ; il est permis de le dire franchement et de faire cesser ce bavardage scolastique afin que se dresse la vraie religion, celle de ce règne du droit qui donne la joie (2).

(1) *Critique de la raison pure*, p. 789. *Critique de la raison pratique*, p. 215, p. 225.

(2) *Philosophisches Journal von FICHTE und NIETHAMMER*, t. VIII, 1 (1798).

Quand, il y a douze ans, ces mots pleins de franchise furent prononcés publiquement et sans dissimulation, ils suscitèrent encore quelque bruit. Mais, alors déjà, ce fut plus cette annonce bruyante que ce qui était annoncé qui effraya immédiatement le monde qu'avaient suffisamment préparé quinze années d'étude de la philosophie critique. Bientôt cette terreur s'apaisa et il se pourrait bien que le proverbe italien *una meraviglia dura tre giorni* trouvât difficilement une autre occasion de s'avérer de manière plus frappante. Tout de suite après, lorsque la seconde fille de la philosophie critique supprima entièrement, c'est-à-dire expressément aussi, la différence que la première avait encore laissé subsister entre la philosophie de la nature et la philosophie morale, entre la nécessité et la liberté et lorsqu'elle déclara sans plus qu'il n'y a rien au-dessus de la nature, qu'elle seule est, cela ne provoqua déjà plus aucun étonnement.

En fait, cette seconde fille avait déjà attaqué, de bonne heure et avant son aînée, la nouvelle théologie morale et s'était moquée de son inventeur, non sans âpreté, à cause de son début et de sa fin. Tous deux lui étaient également un scandale et le Dieu, que cette philosophie s'efforçait de rendre vrai, et cette philosophie même, qui pouvait se poser un semblable but (1).

Tout étant alors suffisamment prêt, elle dressa son idée précisément opposée de la philosophie. Elle prétendit que la philosophie doit partir de l'hypothèse qu'est seul l'Un et qu'en dehors de cet Un il n'y a rien. Si la philosophie ne peut vérifier cette hypothèse et anéantir radicalement tout dualisme, quel qu'en soit le nom, il faut qu'elle renonce à soi-même. Le mot d'ordre de cette nouvelle sagesse fut donc : libérer la nature de ce qui

(1) *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrter*, hrsg. F. J. NIETHAMMER, n° 7 (1795).

est supranaturel, libérer le monde d'une cause hors et au-dessus de lui, bref autonomie de la nature.

Ce n'est pas sans raison que ce dernier système de l'unité totale (*Alleinheit*) ou de l'identité absolue se pique de ramener à la philosophie la plus ancienne, qu'il ne faut pas tenir pour la doctrine la plus ancienne. Les systèmes spéculatifs les plus anciens qui soient venus à notre connaissance étaient, il est vrai, des systèmes naturalistes, une physique spéculative ayant telle ou telle forme, poèmes de la genèse des mondes, cosmogonies, mythologies anticipant sur l'étude de la nature et s'élançant au-delà de toute expérience.

Il était nécessaire que l'entendement humain, se livrant à la méditation philosophique, prit d'abord ce chemin ; il ne pouvait se développer, arriver d'aucune autre manière à soi-même : sa naissance était la naissance d'un monde ; la naissance d'un monde était la sienne. C'est peu à peu seulement que l'homme, réfléchissant de toutes parts, sort d'un chaos de sensations et de représentations obscures et confuses : il y a, il le constate, un *hors de lui* et un *au-dedans de lui* se conditionnant réciproquement, un non-moi et un moi inséparables l'un de l'autre. Souvenons-nous du sublime enseignement de l'*Aurore* (*Morgenröte*) dans *Le plus ancien document* (*Die älteste Urkunde*) de Herder : il faut y lire la description symbolique de l'histoire de la création du monde en six suites ou jours ; ce qui, ici, ne peut-être qu'indiqué surgira alors à nos yeux dans une saisissante clarté.

Mais, bien que ce qui est intérieur et ce qui est extérieur soient inséparables dans la conscience humaine, on rencontre cependant dans l'entendement humain, unis comme des jumeaux, les deux systèmes spéculatifs en apparence fort opposés du matérialisme et de l'idéalisme. Si celui-là se montre le premier, celui-ci le tient déjà par le talon comme le faisait Jacob d'Esaü et il est tiré à la lumière du jour pour ainsi dire en même temps

que lui ; et même, comme Serah, fils de Thamar, il avait le premier tendu la main au dehors, ainsi qu'il est possible de le montrer. Tout au long de l'histoire de la philosophie nous voyons ces jumeaux se disputer et se quereller à propos de leur droit de primogéniture en vertu duquel il reviendrait à l'un de régner, à l'autre de se soumettre. Cette dispute et cette querelle ne peuvent prendre fin par arrangement et conciliation ; il faut qu'elles soient liquidées par une liquidation égale des prétentions réciproques. C'est ce que Kant tenta de mettre en œuvre.

De fait, avec cet homme si vraiment grand, commence dans la philosophie spéculative une révolution semblable par son importance et ses grandes conséquences à celle que, trois siècles plus tôt, Copernic avait provoquée dans l'astronomie ; cette révolution fut directe tandis que, dans l'ensemble de la science de la nature, elle fut indirecte.

Le point central de la philosophie kantienne réside en la vérité que son profond auteur porta à son évidence la plus parfaite : nous concevons un objet dans la mesure seulement où nous pouvons le faire naître devant nous en pensée, où nous pouvons le créer dans l'entendement. Or nous ne pouvons nullement créer des substances, pas plus dans la pensée que réellement en dehors de nous ; nous pouvons seulement produire, en dehors de nous, des mouvements et des composés de mouvements et par là des formes et, en nous, des idées et des composés d'idées se rapportant, par le sens externe ou le sens interne, à des perceptions. D'où il suit qu'il ne peut y avoir, au sens propre et rigoureux, que deux sciences : les mathématiques et la logique générale et que toutes les autres connaissances n'acquiescent le caractère de science que dans la mesure où leurs objets peuvent être transformés, par une sorte de transsubstantiation, en êtres mathématiques et logiques.

Il est évident qu'une transsubstantiation et une transformation de cette sorte ne peuvent avoir lieu pour les véritables objets de la métaphysique : Dieu, la liberté et l'immortalité. Ces trois idées sont complètement en dehors du domaine de ces deux sciences et ne peuvent être réalisées (*realisiert*) par leurs moyens ; c'est-à-dire que l'on ne peut pas plus démontrer, à partir des principes des mathématiques et de la logique générale, qu'une réalité correspond à ces trois idées que l'on ne peut placer cette réalité directement sous les yeux, en faire l'expérience externe par les sens. La science donc reste complètement neutre quant à ces idées et elle doit se résigner à ne pas plus pouvoir s'attribuer le droit de réfuter leur réalité que de ne pouvoir la démontrer. C'est à juste titre que Kant tient pour son plus grand mérite d'avoir étendu en fait l'usage de la raison qu'il limitait en apparence et d'avoir fait sa place à une foi à qui ne peut porter atteinte le dogmatisme métaphysique, lorsqu'il supprime le savoir dans le domaine du suprasensible.

Bien avant Kant, au début du XVIII^e siècle, J.-B. Vico écrivait, à Naples : « *Geometrica ideo demonstramus quia facimus ; physica, si demonstrare possemus, faceremus ; hinc impiæ curiositatis notandi qui Deum a priori probare student. Metaphysici veri claritas eadem ac lucis quam non nisi per opaca cognoscimus ; nam non lucem, sed lucidas res videmus. Physica sunt opaca, nempe formata et finita in quibus metaphysici veri lumen videmus* (1). »

(1) J. B. Vico, Neapol. reg. eloqu. Professor *De antiquissima Italorum sapientia ex linguæ latinæ originibus eruenda libri tres* (Naples, 1710).

KASTNER a posé la question suivante dans le *Magasin philosophique* (*Philosophisches Magazin*) d'EBERHARD (t. II, 4, p. 402) : « Que signifie possible en géométrie ? » Il y répond comme suit : Euclide exigerait de Wolff — qui croyait avoir démontré la possibilité de l'être très parfait — qu'il fit un être très parfait, qu'il le fit justement au sens où Euclide fait l'icosaèdre, dans l'entendement. Il ne s'agirait pas de créer hors de soi un être très parfait, car l'icosaèdre non plus n'a pas besoin d'être en dehors de l'entendement.

Le mot du profond Pascal est encore plus ancien que celui de Vico : « Ce qui passe la géométrie nous surpasse (1). »

Le fait que ces notions existaient déjà auparavant, dispersées ici et là, n'enlève pas plus de son mérite au grand auteur de la *Critique de la raison pure* que n'est diminué le mérite de Copernic parce que l'ancienne école italienne avait enseigné avant lui la rotation de la terre, donc aussi des autres planètes autour du soleil et que l'on connaissait même avant Philolaüs un tel système cosmologique, appelé système égyptien. Et cette comparaison en dit encore trop peu : car il est vraisemblable que Kant n'avait jamais lu le passage cité plus haut de Vico, tandis que nous savons de Copernic que sa première illumination lui vint des indications touchant les affirmations des Pythagoriciens trouvées dans Plutarque, en particulier de l'indication relative au système cosmologique égyptien qu'il puisa chez *Martianus Capella*.

De la découverte kantienne, à savoir que nous pouvons comprendre et concevoir parfaitement cela seul que nous sommes en état de construire, il n'y avait qu'un pas au système de l'identité. Le criticisme kantien, conduit avec une logique rigoureuse à sa dernière conclusion, devait avoir pour conséquence la Doctrine de la science, celle-ci, conduite à son tour avec rigueur à sa dernière conclusion, une doctrine de l'unité totale, un spinozisme renversé ou transfiguré, un matérialisme idéaliste (*Idealmaterialismus*).

Mais, demandera toute personne réfléchissant un peu profondément, comment fut-il possible qu'un homme ayant la pénétration et la puissance d'esprit de Kant ne s'aperçût pas lui-même des résultats tout proches de son système philosophique et que, s'il s'en aperçut, il

(1) *Pensées de Pascal*, part. I, art. II : réflexions sur la géométrie en général, éd. 1770.

ne poussât pas complètement jusqu'à eux et ne donnât pas lui-même à son édifice doctrinal l'achèvement nécessaire pour en assurer la durée ? On ne peut admettre qu'en élaborant sa critique, il vit bien, ici ou là, de loin, où devait le mener le *summum* jus de sa doctrine, mais qu'il fut effrayé de la *summa injuria* correlative et qu'il s'efforça de trouver une autre issue, une voie de droit plus atténuée, une conciliation. Il était un homme trop honnête pour vouloir se tromper ainsi, lui et les autres : il était en outre un homme beaucoup trop sage et trop prévoyant et savait bien ce qui ne pouvait durer. L'énigme exige donc une solution plus satisfaisante.

Dans ma *Lettre à Fichte* et dans mon traité sur l'*Essai du criticisme pour ramener la raison à l'entendement* j'ai déjà fait quelques suggestions à propos de cette solution. Depuis, deux hommes remarquables, Bouterwerk dans le *Monument (Denkmal)* qu'il a dédié au philosophe de Königsberg (Hambourg, 1805) et Fies dans sa *Nouvelle critique de la raison (Neue Kritik der Vernunft)* (Heidelberg, 1807, 3 parties) ont traité et discuté plus minutieusement ce sujet. Ils ont satisfait à cette question de manière si complète et si riche d'enseignements pour l'ensemble de la philosophie que je pourrais me contenter ici de renvoyer simplement à eux, si le but particulier du présent écrit n'exigeait encore quelque chose de plus.

Je partirai d'un passage de Bouterwerk dans son *Monument de Kant* ; p. 85, il dit ceci : « Le nouvel idéalisme (qui est matérialisme idéaliste et, pour ce motif, s'appelle soi-même système de l'identité) peut bien être déduit rigoureusement du système kantien qu'il continuerait logiquement. Mais cette continuation de la philosophie kantienne est aussi étrangère à son esprit que le quietisme ou le visionnarisme. »

Ce qui est indiqué ici pourrait, à mon opinion, être formulé d'une manière plus générale, plus nette et plus péremptoire comme suit : de même que la doctrine de

Platon est opposée à celle de Spinoza, ainsi l'esprit de la philosophie kantienne est opposé à l'esprit de la doctrine de l'unité totale.

Le fait que Kant, au début de sa théorie des idées, se réclame expressément de Platon comme de son prédécesseur, exactement de même que l'auteur de la dernière doctrine de l'unité totale a invoqué expressément et à plusieurs reprises Spinoza, voilà qui confirme cette opposition précise et frappante (1).

« Platon, dit Kant (*Critique de la raison pure*, p. 370), usait du terme d'idée de manière telle que l'on voit bien qu'il a entendu par là quelque chose qui non seulement n'est jamais emprunté aux sens, mais encore dépasse, de loin, les idées de l'entendement dont s'occupait Aristote, vu que, dans l'expérience, on ne rencontre jamais rien de conforme. Les idées sont, chez lui, les prototypes des choses mêmes et pas seulement des réceptacles pour des expériences possibles comme les catégories. A son avis, elles découlent de la plus haute raison ; de là, elles sont échues à la raison humaine qui ne se trouve plus actuellement dans son état originel, mais doit rappeler avec peine, par la réminiscence qui porte le nom de philosophie, les anciennes idées, maintenant très obscurcies. Je ne veux point me livrer ici à une recherche pour arrêter le sens que le sublime philosophe attachait à son terme. Je me contente de remarquer qu'il n'est point du tout inaccoutumé que, dans la conversation courante comme dans des ouvrages écrits, la comparaison de pensées exprimées par un auteur à propos de son sujet permette de le comprendre mieux même qu'il ne se comprend soi-même, car il ne précisait pas suffisamment son idée et, ainsi, émettait parfois un propos et aussi une pensée en contradiction avec sa propre intention. »

« Platon, est-il dit plus loin, remarqua fort bien que

(1). Cf. l'appendice A.

notre faculté de connaître sent un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler seulement des phénomènes selon une unité synthétique afin de pouvoir les lire comme expérience et que notre raison s'élance naturellement vers des connaissances qui vont beaucoup trop loin pour qu'un objet quelconque donné par l'expérience puisse jamais leur être conforme : elles n'en ont pas moins de réalité et ne sont nullement pour autant de simples chimères. »

Kant donc suivait Platon et croyait seulement le comprendre mieux qu'il ne s'était compris soi-même. Ce qui, selon l'opinion de Kant, faisait que Platon se comprenait mal, il l'a montré nettement tout de suite dans l'introduction à sa *Critique de la raison* (p. 8, p. 9 : « La tourterelle légère, y lisons-nous, qui fend l'air libre dont elle sent la résistance, pourrait concevoir que, dans un espace où le vide aurait été fait, elle y réussirait encore beaucoup mieux. De même Platon abandonna le monde des sens parce qu'il met à l'entendement des limites très étroites : il se hasarda au-delà sur les ailes des idées et pénétra dans l'espace vide de l'entendement pur. Il ne remarqua pas que, dans ses efforts, il n'avancait pas, car il n'y avait pas de résistance qui pût lui servir pour ainsi dire de soutien, où il pût s'appuyer et appliquer ses forces pour mettre en mouvement l'entendement. »

Inébranlablement persuadé que la raison, en tant que faculté de connaître, se rapporte seulement à l'entendement ou que, si elle dépasse l'expérience sensible, elle ne peut que se livrer à des actes d'imagination, Kant devait nécessairement voir et juger ainsi. Il lui demeura caché, chose étrange, que, dans son système, l'entendement n'est pas apte non plus à donner des connaissances qui soient véritables : car toutes les idées de l'entendement ne reçoivent leur valeur que de l'intuition : or l'intuition ne représente rien du réel, elle fournit seulement des représentations de phénomènes, c'est-à-dire

de simples représentations, pures ou empiriques, qui ne contiennent rien, ne permettent de rien trouver en elles qui revienne à la chose même, qui ait trait à une chose en soi ; on pourra donc, à leur propos, se demander éternellement s'il existe un objet de cette représentation en dehors et indépendamment d'elle. Dans de telles conditions, cela devient une question tout à fait oiseuse et vraiment insensée, car sa réponse n'apporte absolument rien de plus pour une connaissance objective.

Ainsi se fit que Kant, selon l'expression exacte de Bouterwerk, « en arriva à être en suspens entre la réalité absolue, dont, selon lui, l'entendement humain devait être absolument coupé, et la perception sensible, au-dessus de laquelle il devait cependant s'élever, si bien que, suspendu entre ciel et terre, il ne gagna ni l'un ni l'autre » (1).

(1) Voici le passage dans son ensemble : « Le vrai poète, selon Shakespeare, porte ses regards de la terre vers le ciel, puis les abaisse du ciel vers la terre ; ensuite il fait descendre les formes de choses inconnues, nées de l'imagination, dans une existence réelle et donne un nom et une demeure à ce néant léger comme l'air : ainsi Kant, penseur froid qui dédaigna toute poésie en philosophie, leva les regards des limites de l'objectivité entourant nos sens vers l'absolu, l'infini et l'éternel, puis les abaissa vers ces limites. Là, il crut découvrir l'impossibilité de ramener dans la sphère du connaissable l'infini et l'éternel qui, dans la pensée pure, se présentent à la raison pure comme l'absolu, le nécessaire, comme ce qui repose sur soi. Alors le but de son effort intellectuel fut de saisir la somme de toutes les conditions de la possibilité d'une connaissance humaine dans ces limites, de lui donner la forme d'un ensemble scientifique puisque la réalité absolue nous échappe. Là, de l'avis de plus d'un non-kantien rigoureux, il ne doit pas avoir gagné plus que le poète de Shakespeare. Kant aussi, dit-on, suspendu entre ciel et terre ne gagna ni l'un ni l'autre et, lorsqu'il démontra ou crut démontrer l'impossibilité d'une connaissance de la réalité absolue et posa la seule manifestation phénoménale du réel à la base du système de formes pures du connaissable, ce penseur lui aussi, qui ne voulait être un poète, donna seulement une demeure et des noms en due forme au néant léger comme l'air. Mais supposons, ce qu'il ne nous appartient pas ici de rechercher, que Kant, par le labeur gigantesque de son intelligence, n'ait systématiqué que des formes humaines de la représentation et n'ait que peu ou pas du tout

Mais Kant lui-même nia avec persistance qu'il en fût ainsi, et cela non seulement avec les lèvres, mais du fond de son cœur où les convictions, dont il était parti, étaient demeurées inébranlables : il était convaincu, d'une part, qu'il était vraiment insensé de supposer des manifestations phénoménales sans quelque chose qui s'y manifestât (*Critique de la raison pure*, préface, p. XXVII, et, d'autre part, qu'il ne pouvait y avoir de raison, que son nom devenait un vain bruit si les idées les plus hautes qu'elle produit (Dieu, la liberté et l'immortalité et dont la production lui vaut le nom de raison, de faculté suprême de connaître, d'esprit de l'homme, sont seulement des chimères sans objet, des mystifications trompeuses, bonnes à leurrer et à faire illusion, sans aucune confirmation. La science, qui, dit-il avec assurance, s'occupe de la confirmation de ces idées naissant essentiellement de la raison, est bien la plus ancienne de toutes les sciences : elle doit demeurer aussi la dernière et continuer de se maintenir quand bien même toutes les autres devraient être entièrement englouties dans le gouffre d'une barbarie qui détruirait tout (préface, p. XIV, XV).

Kant supposa donc de fait que, dans la raison humaine, il y avait, comme loi de sa vérité, supérieure à toute erreur, une connaissance immédiate du réel en général comme de son fondement supérieur, d'une nature au-dessous d'elle comme d'un Dieu au-dessus (1).

contribué à éclaircir les fondements derniers du savoir humain, il n'est cependant aucune tête spéculative qui ait songé avant Kant à un tel système des connaissances humaines et ce système d'un dessein si hardi, d'une exécution si pleine de sens ne pouvait prendre forme qu'avec l'aide d'une imagination qui maintenait l'entendement en suspens entre la réalité absolue — dont il devait être absolument coupé — et la perception sensible — au-dessus de laquelle il devait s'élever — de sorte que cette grande œuvre de l'esprit pouvait être édifiée avec des idées, etc... (Immanuel Kant, *ein Denkmal* von BOUTERWEEK, p. 25-29.)

[1] Fries, *Neue Kritik d. d. Vernunft*, 1^{re} partie, p. 199-207.

Mais, parce qu'une connaissance immédiate, parce qu'un savoir originel et premier exclut toutes preuves — sans quoi celles-ci seraient l'élément antérieur et premier, l'origine de la connaissance — Kant ne peut introduire que par un détour ces vérités fondamentales déterminant la raison même dans la science philosophique qui exige absolument des preuves, des consécérations, ne tolère de vérité que ne confirment au moins deux témoins : ces connaissances immédiates, il en fit des connaissances médiates en accordant à la raison pratique le primat sur la raison théorique. Ainsi on pouvait au moins donner l'illusion que l'on découvrait par la science ces vérités, tandis qu'au fond l'introduction de ce primat mettait simplement, comme il convient, le sentiment immédiat du vrai et du bien, les révélations positives de la raison au-dessus de toutes les démonstrations scientifiques pour ou contre, au-dessus de toutes les approbations et de toutes les objections de l'entendement rationnel.

Après donc que Kant, dans la partie théorique de sa philosophie, eut soumis la raison à l'entendement, en eut fait simplement sa servante, et même, en vérité, en eut fait, en tant que faculté de connaître, moins que rien — il lui laissait seulement le don de dépasser l'expérience sensible intelligible pour se livrer à de trompeuses rêveries — il la mit à nouveau, dans la partie pratique, au-dessus de l'entendement qui ne devait plus rien avoir à dire là où celle-ci, en un acte autonome, avait décidé par un *sic volo, sic jubeo, sic est* (1).

Kant a deux fois raison et donc tort. Le fait qu'il ne transforma pas son double droit en un droit unique, celui-là complet, mais qu'au contraire il resta divisé et ambigu, plein de double sens jusqu'à la fin de ses jours, c'est là un des événements les plus instructifs de l'histoire de la philosophie.

(1) *Critique de la raison pratique*, p. 258.

Cet homme à l'esprit pénétrant était, le premier, arrivé complètement à voir avec clarté les conditions, la constitution et les limites strictement déterminées de toute connaissance scientifique humaine possible ; on aurait pu croire alors qu'il aurait dû avoir toujours clairement présentes devant les yeux la valeur et la futilité des démonstrations de la science : par elles, on peut obtenir seulement quelque élucidation pour la connaissance, mais elles ne peuvent jamais en augmenter le contenu, elles ne peuvent aucunement lui donner un fondement. S'il en avait été vraiment ainsi pour lui, il n'aurait jamais pu lui venir à l'esprit ni d'entreprendre de réfuter l'idéalisme et de dénoncer l'absence jusqu'ici d'une telle réfutation comme un scandale en philosophie, ni de faire entendre à plusieurs reprises de tristes plaintes sur ce que la raison humaine présuppose certes, heureusement, Dieu, l'immortalité et la liberté, comme des idées inhérentes à son essence ni sur ce que, malheureusement, elle ne peut cependant pas démontrer théoriquement la réalité ou l'objectivité de ces idées, faire véritablement la preuve de leur validité. Rechercher une preuve de l'existence d'un monde réel qui existerait en dehors de nos représentations, leur correspondrait, et de l'existence d'un auteur de ce monde auquel il serait supérieur, de l'immortalité et de la liberté de l'esprit humain, voilà qui, pour lui et pour tout homme véritablement formé à son école, devait raisonnablement être folie ; et le souhait que de telles démonstrations ou preuves pussent se trouver, devait s'évanouir comme pure ineptie. Il était devenu patent, et tout esprit quelque peu pénétrant et libre de préjugé devait le voir maintenant clairement, que ces vérités devaient ou être acceptées comme provenant de l'autorité immédiate de la raison, dont le savoir est intégralement un savoir sans démonstration, une connaissance supérieure qui n'est point empruntée et est indépendante de critères, ou être rejetées comme tromperies creuses.

On pouvait indiquer de manière plus diverse et plus frappante — et on l'avait certes déjà mis en lumière indépendamment de la découverte de Kant — comment et pourquoi tout essai de vouloir démontrer que les connaissances suprêmes sont des connaissances véritables (c'est-à-dire de vouloir les déduire ou de vouloir les ramener à quelque chose ayant plus de validité ou de vérité), est en soi une absurdité et que c'est seulement se mettre à les détruire.

Car le fondement de la démonstration est toujours et nécessairement au-dessus de ce qu'elle doit démontrer ; il le place en-dessous de soi ; c'est de lui que découlent d'abord vérité et certitude sur ce qui est à démontrer ; c'est de lui que la réalité est tenue en fief.

Si donc, par exemple, l'existence réelle devait pouvoir être démontrée, il faudrait que l'on pût trouver quelque chose en dehors d'elle ou bien qui pût l'attester (comme le fait pour la connaissance médiate la connaissance immédiate, pour l'idée la chose), ou bien avec quoi elle pût coïncider (comme, en géométrie, on fait coïncider une figure avec une autre afin d'obtenir la démonstration des premiers cas d'égalité et de similitude) ; il faudrait donc ici une chose autre qui fût avec celle-ci une seule et même chose et ne le fût pas aussi, un réel en dehors du réel qui serait plus réel que le réel et ne serait cependant en même temps que le réel.

De même, si l'existence d'un Dieu vivant devait pouvoir être démontrée, il faudrait que Dieu lui-même pût être démontré, déduit, développé à partir de quelque chose dont nous pourrions avoir conscience comme étant son fondement, qui serait avant et au-dessus de lui, qui en serait le principe. Car la seule déduction de la seule idée d'un Dieu vivant à partir de la nature de la faculté humaine de connaître conduit fort peu à une preuve de sa véritable existence ; bien au contraire, en supposant qu'elle réussisse parfaitement, elle détruit, également nécessairement, la foi naturelle en un Dieu

vivant que l'on cherchait à augmenter et à renforcer par une preuve philosophique ; on aperçoit alors en effet très clairement que cette idée est un produit entièrement subjectif de l'esprit humain, une pure invention poétique : par sa nature, il l'invente nécessairement et, pour ce motif, elle est peut-être, mais peut-être tout au plus, un poème du vrai et, par là, pas seulement une simple chimère ; mais elle peut être tout aussi bien, encore bien plus peut-être, une simple invention poétique et, ainsi, réellement une simple chimère.

Je dis : tout aussi bien et encore bien plus peut-être une simple invention poétique et, ainsi, réellement une simple chimère. En effet, pour qu'il ne demeure qu'un seul cas possible où les idées ou les purs concepts de la raison aient une signification objective, il faut d'abord nier la signification objective des concepts premiers de l'entendement ou des catégories et la réalité de la nature et de ses lois, et il faut refuser à l'entendement d'être, de quelque manière que ce soit, une faculté de connaître le vrai.

Voilà où Kant est en désaccord avec soi-même, voilà où l'esprit de sa doctrine diffère de sa lettre : comme homme, il avait une confiance absolue dans les révélations positives immédiates de la raison, dans ses jugements fondamentaux, et cette confiance, il ne la perdit jamais, tout au moins jamais entièrement et de manière décisive ; mais, comme philosophe, dans sa doctrine, il tint pour nécessaire de transformer ce savoir purement révélé et autonome en un savoir dépendant fait de démonstrations, cette connaissance immédiate en une connaissance médiante. Dans sa construction il voulut reprendre en sous-œuvre la raison au moyen de l'entendement et ensuite surélever l'entendement de la raison(1).

(1) Ou bien aussi : dans sa construction il voulut reprendre la raison en sous-œuvre au moyen de l'entendement et ensuite surélever la raison de l'entendement.

C'est ainsi que parut seulement après coup le primat ou la très haute considération de la raison dont il fallait partir comme base et source générales et uniques de tous les principes et la valeur n'en fut que conditionnelle, après l'intervention d'un accord sur ce point avec l'entendement. Un tel accord ne reposait pas sur une réserve réciproque, mais sur une renonciation réciproque à nier simplement d'un côté, à affirmer simplement de l'autre ; au fond, il neutralisait ce primat et le mettait sous séquestre ; si cet accord ne pouvait être obtenu, si, par le droit de veto qui devait lui appartenir par avance, l'entendement s'opposait simplement aux prétentions de la raison, il n'existait nulle part de remède ; la raison pratique ne pouvait alors relever pour la foi, hors du domaine de la science et de la connaissance, ce que la raison théorique (l'entendement) avait détruit pour la science et la connaissance ; il ne fallait ni plus ni moins qu'abandonner la doctrine de Dieu, de l'immortalité et de la liberté ; il restait seulement une doctrine de la nature, une philosophie de la nature.

Et même pas. Car, pour accorder une valeur même seulement problématique aux idées de la raison, l'entendement devait avoir vu auparavant la non-validité absolue de ses connaissances particulières, leur vide et leur néant complets en tant que connaissances d'un réel, de quelque chose de vraiment objectif qui subsistât encore pour soi en dehors de la seule représentation. Il était parvenu à cette vue simplement en s'approfondissant soi-même. S'approfondissant véritablement et complètement soi-même pour la première fois, il avait découvert que ce que l'on avait appelé jusqu'à présent en général la nature et ses lois nécessaires n'était rien autre que le cœur humain avec ses représentations, ses idées et ses associations d'idées entièrement subjectives. Cette nature tenue jusqu'à présent pour objective disparaissait désormais avec son être et toutes ses œuvres ; séparée de la sensi-

bilité externe, elle devenait un néant pour l'entendement se livrant à la spéculation philosophique. Tout, le connaissant et le connu, se décomposait devant la faculté de connaître en un acte qui, vide de contenu, imaginait des choses imaginaires, c'est-à-dire objectivement en un pur néant. Il subsistait seulement un étrange royaume de l'entendement : il était fait des rêves non moins étranges de cet entendement et était dépourvu de sens et de signification (1).

*
* *

Et ainsi notre grand critique serait arrivé tout près du point de vue et du résultat en qui se réalise l'intention de la philosophie. Ce résultat est décisif : l'homme n'a qu'un choix : ou bien admettre partout un néant patent ou bien admettre au-dessus de tout un Dieu véritable par qui seul tout s'avère. Il serait arrivé tout près de ce point de vue et, cependant, en fait, il ne le fait pas sien, tout près de ce résultat décisif et, cependant, il ne s'en empare pas, ne se l'approprie pas, ne le révèle pas comme la somme de sa doctrine !

Ce qui l'empêcha de faire vraiment sien ce point de vue, de s'emparer de ce résultat et lui fit préférer très artificiellement cette clef de l'idéalisme transcendantal qui, en vérité, n'ouvre rien, mais ferme tout plus solidement, on le trouve expliqué de manière par-

1 « Si nous ne supposons pas que, par tout l'univers, règne un type originel de sensibilité lié à des conditions originelles de la possibilité de toutes formes de l'organisme, il nous faut considérer avec scepticisme les lois aussi selon lesquelles notre raison s'unit à notre sensibilité pour une expérience et ne les tenir pour rien autre que pour des lois subjectives de la représentation. C'est-à-dire que nous n'avons le droit d'admettre que tout ce qui, selon ces lois, nous semble vrai pourrait sembler faux à des créatures organisées autrement, mais, dans leur genre, douées cependant de raison. Mais si nous l'admettons, notre foi en la vérité est ébranlée en ses fondations. » BOUTERWEEK : *Idees pour la métaphysique par la Dieu* (*Idée en leur Métaphysique des Scholastiques*), p. 116.

ticulièrement instructive dans le passage de sa *Critique* où il oppose à l'intérêt de la raison l'intérêt de la science (de l'entendement), au platonisme l'épicurisme et où, comme représentant de la science, il se fait le défenseur du dernier contre le premier, du naturalisme contre le théisme.

« Chacun des deux, dit Kant, en devenant dogmatique, prétend savoir plus qu'il ne sait, mais de telle manière que le premier (l'épicurisme ou naturalisme) encourage et fait avancer le savoir, aux dépens cependant de la pratique, tandis que le second (le platonisme ou théisme) fournit sans doute d'excellents principes pour la pratique mais, par là justement, permet à la raison, en ce qui concerne tous les domaines où nous est accordé seulement un savoir spéculatif (vrai, positif), de s'adonner aux explications idéalistes des phénomènes de la nature et de négliger ainsi la recherche physique. » (*Critique de la raison pure*, p. 490, p. 504.)

Kant était à bon droit hostile à un théisme qui permet de telles choses à la raison et qui, comme il s'exprime ailleurs, la rend paresseuse et absurde. Mais le vrai théisme, le théisme de Platon, n'est en rien un tel séducteur ; au contraire, lui seul rend, au sens strict et sans causer de préjudice, à la science ce qui est de la science, et à Dieu ou à l'esprit ce qui est de Dieu ou de l'esprit (1).

(1) « La science des idées est la plus haute dans notre esprit ; mais, en partant des idées comme principes, il n'est point de science possible, seule l'est une croyance (une conviction supérieure, dépassant toute science (*Nouvelle critique de la raison*, t. II, p. 324) ; toute science appartient à la nature, c'est-à-dire au phénomène, etc... » Cf. FRIES : *Sur les dernières doctrines de Dieu et du monde* (*Ueber die neuesten Lehren von Gott und der Welt*), p. 64. Cf. du même *Nouvelle critique de la raison*, par. 101, t. II, p. 82 ss. où il est traité des trois espèces de conviction : 1° de la conviction de l'entendement par l'intuition ; 2° de la conviction de la raison par soi seule au moyen d'un assentiment réfléchi sans intuition ; cet assentiment est croyance rationnelle pure ; 3° de la con-

Si la raison se rapporte vraiment seulement à l'entendement et celui-ci seulement à la sensibilité (*Critique de la raison pure*, p. 671, p. 692), si, partant des phénomènes de la nature, elle s'élève seulement progressivement vers les idées (*Critique de la raison pure*, p. 491), alors Kant a raison partout et même contre Platon. Les idées sont alors seulement des concepts élargis de l'entendement, elles n'ont pas de valeur objective démontrable et la science ne peut nous mettre avec assez de sérieux en garde contre la mystification où elles sont si habiles. De fait, si la déduction kantienne des idées est exacte, on ne peut rien penser de plus absurde que de vouloir partir de telles idées et les mettre

viction du jugement transcendantal qui porte le nom de pressentiment et ne peut prendre conscience de toute sa certitude propre que par le sentiment, sans un concept déterminé. (Cf. t. I, p. 341 sq. le par. : *Théorie du sentiment.*)

« Ces trois convictions, dit Fries à la fin du paragraphe, ont dans notre esprit le même degré de certitude nécessaire... Le préjugé favorable au savoir provient seulement de la netteté esthétique, de la clarté et de l'intelligibilité aisée de l'intuition sensible qui ne fait aucune différence en profondeur. Bien loin que la pure croyance rationnelle soit un assentiment moins certain que le savoir, elle est, au contraire, le savoir le plus ferme que nous ayons, car elle jaillit tout droit de l'être de la raison. Nous n'aurions à vrai dire aucun savoir si, en même temps, il n'y avait déjà en lui un élément de croyance rationnelle, une conviction par pure raison, sans sensibilité. Le même degré de certitude dans la conviction revient au pressentiment, encore qu'il doive renoncer à être complet en ce qui concerne la détermination de son objet. Il est seulement un assentiment relatif donné au rapport de la croyance au savoir et ne peut passer pour complet, car il naît justement de la conscience des limites de notre être. Mais nous savons que nulle raison humaine ne peut réussir de saut périlleux la faisant sortir de soi afin de résoudre les mystères du pressentiment. Car le sommet de la sagesse humaine est de savoir ce que nous ne savons pas et ce qu'aussi nous ne pouvons savoir sans modifier auparavant notre propre être. » (Cf. aussi par. 131, p. 195-199 ; p. 222 sq.)

J'ai exposé dans ma *Lettre à Fichte* comment, selon mon point de vue personnel, un peu différent, savoir, croyance et pressentiment se distinguent et se comportent les uns par rapport aux autres et par rapport à la connaissance du vrai. Cf. à la fin de cet ouvrage l'appendice A.

à la tête de la science (1). Mais si, selon les préceptes de Kant, on renonce aux idées en tant que connaissances originelles de valeur objective, l'alternative mentionnée plus haut se renverse nécessairement : le néant passe du côté de Dieu et de tout ce qui est suprasensible ou surnaturel ; ce qui est seul vrai et réel passe du côté de ce que peut saisir l'intuition sensible, de la nature qui, seule, se présente objectivement. D'après son hypothèse principale, que nous avons appelée plus haut un préjugé insurmontable pour lui, Kant aurait dû s'emparer de cette dernière vue s'il avait eu une pensée conséquente et, alors, il serait tout aussi nécessairement devenu lui-même l'auteur du matérialisme idéaliste, de la doctrine de l'identité et de l'unité totale et absolue qui est apparue, avec tant d'éclat, seulement dans la seconde génération de philosophes qui le suivirent.

Tout ici dépend de ce qui se révèle à nous dans une clarté supérieure comme premier ou comme conséquent, comme second seulement : est-ce la nature ou l'intelligence ? Ou bien « la raison elle-même est sortie du sein de la nature et elle n'est en soi que l'évolution achevée de la sensibilité » ou bien elle est sortie immédiatement de Dieu et elle se tient entre lui et son œuvre visible, la nature, percevant les deux et témoignant pour tous deux par la certitude de sa propre existence. (2).

*
* *

(1) Même si on admet les idées comme des concepts premiers, innés à l'homme et ayant une valeur objective, on ne peut produire de science à partir d'eux, car celle-ci est toujours seulement une copie de la nature, même dans son plus haut achèvement et elle ne peut être puisée, par la réflexion parfaite, à aucune autre source que la nature même, c'est-à-dire dans l'intuition sensible, pure ou empirique de la nature.

(2) « Nous avons des notions de Dieu et du monde avant toute autre culture scientifique et nous ne nous laissons pas ravir que Dieu est l'être suprême absolument autonome, supérieur au monde. Nous savons donc d'avance que toute doctrine de Dieu est erronée qui soumet l'existence de Dieu à une loi ou à une fatalité, et aussi que toute théorie

La négation de Dieu, dit Platon, est venue parmi les hommes du fait qu'on les a trompeusement persuadés que le premier n'était pas le premier, le conséquent le conséquent. On les a persuadés que c'est à tort que la nature, qui est la seule puissance génératrice, est tenue pour engendrée, et que ce qui, par contre, est engendré, l'entendement reflétant seulement la nature et l'imitant, l'intelligence passe pour celui qui engendre et pour le premier auteur (1).

Aristote fait la remarque suivante : jusqu'à Anaxagore tous les philosophes grecs anciens et aussi les pythagoriciens avaient tenu pour le plus parfait non point le principe d'où naît quelque chose, mais ce qui en naît, comme les plantes, les animaux, etc. ; tous avaient posé comme fondement une matière se mouvant sans règle, un chaos et, de celui-ci, ils avaient fait sortir peu à peu un monde, quelque chose d'ordonné. Différentes écoles avaient eu des théories ou systèmes différents de la création, mais toutes avaient en commun de poser dans la matière originelle elle-même le principe de toute naissance. C'est Anaxagore qui le premier a posé ce principe hors de la matière.

« De ce que les choses dans le monde sont ou deviennent bonnes, dit Aristote, ni le feu ni la terre ni quoi que ce soit de semblable ne peut en être la cause et même ces philosophes (ceux qui tiennent le tout pour un) ne peuvent pas non plus l'avoir cru. L'attribuer à l'accident ou au hasard serait également insensé. Celui qui, dans les créatures vivantes comme dans la nature, supposa un être doué d'intelligence comme cause du monde et de l'ordre, me semble, comparé à ces philosophes titubants, un homme dont le vin ne trouble pas la

est fausse qui contient une divinisation partielle ou totale du monde. »

FRIES *Sur les dernières doctrines de Dieu et du monde*, p. 35.)

(1) *De legibus*, liv. X, p. 80, éd. Bip.

tête, si je puis dire. Tel fut, autant que nous sachions, Anaxagore. » (1).

Au quatorzième livre du même ouvrage (ch. IV) Aristote dit : « Même pour le chercheur exercé, le rapport du bien et du beau avec les éléments et les principes originels présente des difficultés. Y a-t-il là quelque chose que nous pouvons nommer le véritable bien, le meilleur ? n'y est-il pas contenu, mais y est-il né plus tard, voilà la difficulté. Chez les théologiens actuels (2) la question, semble-t-il, passe pour tranchée : ils donnent une réponse négative à la première hypothèse et affirment que c'est seulement au cours du développement de la nature des choses que le bien et le beau apparaissent. Ils le font par crainte d'une vraie difficulté qui se pose à ceux qui supposent l'Un comme commencement originel. Cependant cette difficulté ne réside pas dans le fait que l'on attribue au commencement originel le bien comme lui étant inhérent, mais dans le fait que l'on voit dans l'Un le commencement originel, dans le commencement originel la matière originelle, dans le multiple le produit de l'Un.

« C'est le même discours que tiennent les anciens poètes chez qui apparaissent comme ce qu'il y a de plus haut et de souverain, non point les êtres originels comme la nuit, Uranos, le chaos ou aussi Oceanos, mais Zeus. Mais cette représentation n'a de fondement que dans leur confusion de ceux qui règnent souverainement. Car les poètes qui ont mélangé la philosophie avec la poésie, en ce qu'ils n'usent pas toujours de mythes, comme Phérécyde et quelques autres, comme les mages

(1) ARISTOTE : *Métaphysique* 1, 3. Cf. les *Contributions* de FÜLLEBORN, N° 11, p. 160 ; TENNEMANN : *Histoire de la philosophie* I, p. 117 sq. et les passages cités là d'Aristote ; sur la philosophie d'Anaxagore, cf. *op. cit.*, p. 298 sq.

(2) C'est à ces philosophes, qu'Aristote appelle théologiens parce que leurs recherches ont pour objet la cause première, qu'a à faire Platon dans le livre X précédemment cité des *Lois*.

aussi, posent l'agent générateur premier comme ce qu'il y a de plus haut et de meilleur. »

La distinction faite ici par Aristote est de la plus grande importante et épuise l'affaire. Il ne peut y avoir que deux classes principales de philosophes : ceux qui font sortir et se développer peu à peu ce qui est plus parfait de ce qui est moins parfait et ceux qui affirment que le plus parfait était d'abord et que tout commence avec lui et de lui, ceux qui déclarent que ce n'est point une nature des choses qui précède, comme commencement, mais que ce qui précède et est le commencement de tout, c'est un principe moral, une intelligence voulant et agissant avec sagesse, un Dieu Créateur (1).

La doctrine de l'une de ces deux grandes classes est tellement opposée à la doctrine de l'autre qu'il est impossible de les rapprocher, bien moins encore de les réunir en une troisième où elles s'harmoniseraient et se neutraliseraient.

La question qu'il s'agit de trancher est la suivante : est-ce qu'au commencement fut l'action et non pas la volonté ou bien fut-ce la volonté qui fut au commencement et après vint l'action comme une conséquence ?

Pour purger autant que possible cette opposition de l'empreinte de l'époque, posons la même question autrement : faut-il, avec Spinoza, admettre que la volonté accompagne seulement l'action si bien que celle-ci cause, dirige et régit celle-là ou bien faut-il, avec Platon, admettre justement le contraire (2) ?

La volonté présuppose entendement, pénétration d'esprit, intention. Un acte sans volonté, sans propos est un acte aveugle, qu'il s'y ajoute ou non de la conscience.

(1). Cf. le livre X déjà cité des *Lois* de PLATON, depuis le début jusqu'à la fin.

(2) Cf. PLATON *Timée*, p. 304, 305, vol. IX. éd. Ripont. ; *Lois*, ibid., p. 92 ; *Définitions*, ibid., p. 287, vol. XI.

En ce qui concerne l'univers nous devons donc formuler ainsi notre question : l'univers subsiste-t-il par un mécanisme intérieur, autonome, fermé et n'a-t-il hors de soi ni cause ni but ou bien existe-t-il en vue du bien et du beau, est-il l'œuvre d'une Providence, la création d'un Dieu ?

C'est à la dernière question que la saine raison, ayant encore une absolue confiance en soi, donne une réponse affirmative. Aussi cette opinion fut-elle la plus ancienne, et le théisme, en tant que foi, précéda le naturalisme, en tant que philosophie. Le naturalisme prit naissance en même temps que la science ; il commença lorsque celle-ci se mit à se développer et, comme nous l'avons déjà remarqué ici à plusieurs reprises, devint la première philosophie.

Si la science devait jamais devenir parfaite, si elle devait devenir un système déduit d'un principe unique, achevé en soi, embrassant tout le connaissable, le naturalisme atteindrait en même temps qu'elle la perfection ; tout devrait être trouvé comme un seulement, et, à partir de cet Un, tout devrait pouvoir être alors connu, compris.

L'intérêt de la science est donc qu'il n'y ait pas de Dieu, pas d'être supranaturel, extérieur et supérieur au monde. C'est à cette condition seulement — à savoir que la nature seule soit, qu'elle soit autonome, tout dans tout — que la science peut atteindre son but, sa perfection et qu'elle peut se flatter de devenir l'égale de son objet et d'être tout dans tout.

Lorsque le théiste se livre à des recherches scientifiques sur la nature, il présuppose, lui aussi, l'autonomie de la nature dans la mesure où il se défend sévèrement de vouloir comprendre et expliquer quelque chose dans la nature autrement que par elle-même. Lui surtout reconnaît comme loi de la science qu'elle ne doit rien vouloir savoir de Dieu, de tout supranaturel en général, car, comme la nature, dont elle est le reflet, elle prend

nécessairement fin où ceci commence (1). Mais c'est à bon droit qu'il exige la même chose du naturaliste qui prétend, dans son dogmatisme, que tout est la nature et qu'en dehors et au-dessus de la nature il n'y a rien. Il exige en effet de lui qu'il se garde en conscience d'user, dans l'exposé de sa doctrine, d'expressions empruntées au théisme, de la déformer par là et d'en faire ainsi vraiment une hérésie, ce qui ne serait pas le cas dans un discours non frelaté, car celui-ci ne trompe alors personne (2).

Le naturalisme franc, clair et nu, celui qui n'enseigne pas de choses fausses, qui ne trompe pas, mais qui, ouvertement, se reconnaît comme tel ne prête pas plus à la critique, en tant que doctrine spéculative, que ne le fait le théisme. Il peut repousser le théisme avec fierté et âpre ironie, déclarer qu'il ne désire rien avoir à faire, rien avoir de commun avec lui, qui est seulement un fantôme et non point un être vraiment scientifique : le sage n'en ressentira aucune colère à son égard.

(1) Sans doute y a-t-il un savoir du supranaturel, de Dieu et des choses divines, et ce savoir est-il ce qu'il y a plus certain dans l'esprit humain ; c'est un savoir absolu, jaillissant immédiatement de la raison humaine, mais ce savoir ne peut prendre la forme d'une science.

Cf. p. 394 de cet ouvrage et KANT : *Critique de la raison pure*, p. 828 sq. de la première édition, p. 856 sq. des éditions suivantes.

(2) « Un athéisme qui ne s'échauffe pas convient bien à l'entendement, s'il est le résultat d'un effort intelligent vers une vue parfaite. Mais un athéisme poético-mystique qui s'appelle religion est indigne du philosophe ; c'est un séducteur néfaste qui, par ses mensonges, arrache à l'homme son besoin de vérité pure et lui donne la béatitude par des intuitions dont l'esprit peut, dans ses saillies, faire tout ce qu'il veut. Cet athéisme ne favorise pas seulement toute chimère de la foi si du moins elle a quelque côté poétique ; il sait encore fraterniser avec elle, selon le moment et les circonstances, en des phrases poétiques dont on laisse inexpliqué le sens prosaïque. Seule, la modeste religion de la foi et de l'expérience, ce qui part d'une assurance morale, est insupportable à ces gens religieux... Mais aussi longtemps que l'humanité ne sombrera pas, la religion, elle non plus, ne sombrera pas qui est foi véritable et franche en Dieu. » (*Monument de Kant*, p. 124.)

Seulement il faut que le naturalisme, s'il entend demeurer soustrait à la critique, ait, lui aussi, le même langage franc et hardi. Il ne doit jamais vouloir parler de Dieu et des choses divines, de la liberté, du bien et du mal moral, de la véritable moralité, car, selon sa plus intime conviction, ces choses ne sont pas (1) et, parlant d'elles, il dit au fond ce qu'il ne pense pas. Mais celui qui agit ainsi, ment.

*
* *

Il n'y a de place pour aucun discours à double sens, pour aucune ambiguïté en ce qui concerne l'affirmation fondamentale du naturalisme. Cette affirmation est celle que nous avons déjà exprimée et que tout le monde connaît : la nature est autonome, elle se suffit à soi-même, elle est un et tout, et, en dehors d'elle, il n'est rien.

Mais par là on ne donne ni ne détermine du tout l'idée de la nature, ce qu'elle contient et ce que, nécessairement, elle exclut. Car dire que cette idée embrasse absolument tout en soi à l'exception du seul néant absolu ou déclarer et expliquer que la nature est la somme de tout être, de toute activité et de tout devenir, de tout ce qui naît et de tout ce qui passe, voilà qui ne suffira pas à qui pense vraiment. Ce penseur sait qu'Aristote avait raison d'exiger de toute explication qu'elle indique et

(1) « Le système qui enseigne que tout est un (qu'il s'appelle naturalisme, panthéisme, spinozisme ou de toute autre manière) supprime inéluctablement la différence du bien et du mal, encore qu'il s'en défende dans ses propos. Car si tout est seulement un, tout est bien et toute apparence de ce que nous appelons injuste ou mauvais n'est qu'illusion creuse. D'où l'influence destructrice de celui-ci sur la vie : car, on peut tourner ses expressions comme on veut, on peut adhérer à la foi se manifestant partout par la voix de la conscience comme on veut, au fond cependant, si on reste fidèle au principe néfaste, les actions des hommes sont alors indifférentes et il faut déclarer nulle et supprimer la différence éternelle entre le bien et le mal, le juste et l'injuste. » (F. SCHLEGEL : *La langue et la sagesse des Indiens (Ueber die Sprache und Weisheit der Indier)*, p. 127, 97, 98, 114.)

l'espèce et la qualité qui distinguent un objet. Ici toutes deux font défaut, car il manque en général toute réalité objective. Nous obtenons, comme teneur positive de l'idée de la nature, seulement un néant de néant et, comme teneur négative, le néant absolu sans autre critère pour distinguer l'un de l'autre. Cependant, à ce qu'on déclare, ces deux teneurs doivent se déterminer réciproquement dans l'idée et, ensemble, produire sa possibilité.

Pour remédier à ce défaut, on peut préférer rejeter l'explication que nous venons d'exposer et affirmer alors que la nature n'est point du tout la somme de toute existence, qu'une telle somme est impossible et qu'elle n'aurait pour objet qu'une chose inconcevable et figée ; la nature, dit-on, n'est pas l'activité et le devenir éternels des choses comme si elle les avait, elles ou quelque existence, pour fin ; elle abomine au contraire toute existence et par là toute fin ; elle est uniquement l'acte de production comme tel, l'acte pur de production sans fin, la productivité absolue ; on ne peut attribuer un être véritable qu'à cette productivité sans sujet, sans objet, inconditionnée *a parte ante* comme *a parte post*, et non point à son produit, à l'infinité des êtres individuels ; ceux-ci en vérité, comme tels, ne sont pas ; par conséquent, il ne peut y avoir une somme de tout être, mais seulement un être unique, éternel, immuable, l'être de la productivité absolue. Si l'on voulait, dis-je, se tirer d'affaire ainsi, on ne ferait que tomber d'un embarras dans un autre encore plus grand, si faire se peut.

Car, si une productivité absolue est un et tout, si, en revanche, la possibilité de ce qu'elle produit d'éternité en éternité est, comme tel, un néant, on peut se demander ce qu'est alors véritablement l'acte de cette productivité absolue, la valeur et l'objet de son activité infinie. Des épithètes et des circonlocutions ne régleront pas cette question ni d'autres du même genre ; au contraire, leur nombre en augmentera. Ainsi, si on nous

annonçait comme une révélation plus haute et plus profonde de la doctrine que la nature ou la productivité absolue est la sainte force originelle cosmique, éternellement créatrice qui engendre toutes les choses de soi-même et les produit par son labeur, qu'elle est le seul vrai Dieu, le vivant, tandis que le Dieu du théisme est seulement une stupide idole, une chimère déshonorant la raison, à ces mots nous ne devrions certes pas nous taire tout de suite ; au contraire, nous trouverions là motif à des questions encore plus pressantes sur les œuvres d'un tel Dieu : celles-ci ne doivent-elles plus être maintenant une seule et même chose avec lui — ou bien existent-elles seulement en lui ou, aussi, en dehors de lui ?

Si elles existent seulement en lui, elles sont simplement des modifications, des transformations de lui-même et, en vérité, il n'est alors rien créé que le temps.

Le Dieu seul vrai et vivant (la nature) ne peut, qu'on y réfléchisse, ni s'augmenter ni se diminuer, ni s'élever ni s'abaisser ; ce Dieu, la nature ou l'univers, demeure le même d'éternité en éternité tant en qualité qu'en quantité. Il serait donc également absolument impossible qu'il provoque en soi un changement quelconque, qu'il se manifeste comme force transformatrice s'il n'était lui-même la variabilité, la temporalité, le changement. Or cette variabilité même, nous dit-on, est radicalement un invariable, à savoir la sainte force originelle cosmique, éternellement créatrice ; elle est, en revanche, dans son fruit, dans le monde réel explicité, un variable absolu, si bien que, à tout moment particulier déterminé, le tout des êtres est néant. Par suite, on ne peut contester la parole créatrice du Dieu du naturalisme qui déclare d'éternité en éternité : que le néant soit ! Il fait naître de l'être le non-être de même que le Dieu du théisme fait naître du non-être l'être.

Et nous serions donc mis ici à nouveau dans l'obligation de nous décider sans autre. Il faut ou bien admet-

tre le néant patent comme étant le seul vrai en soi, ou bien déclarer comme simplement inadmissible l'opinion pour qui la nature est tout et pour qui, en dehors et au-dessus d'elle, il n'est rien. Car, tout homme non prévenu le voit clairement, si la nature n'est rien que la sainte force originelle cosmique, éternellement créatrice, qui engendre toutes les choses de soi et les produit par son labeur et si, au contraire, le monde, avec tout ce qui est en lui, n'est point à chaque moment de son existence réelle explicitée, alors la cause productrice de ce monde qui, d'éternité en éternité, passe d'une forme du néant à une autre forme du néant, doit appartenir au néant dans la même mesure que son effet. L'être entier de cette cause n'est rien autre que son activité et, à chaque moment, elle accomplit complètement tout ce qu'elle peut produire ; son présent n'est pas plus parfait que son passé et son avenir ne le sera pas plus que son présent. Donc, en vérité, elle ne produit rien, mais opère seulement éternellement une modification de soi, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà indiqué, elle ne donne naissance éternellement qu'au temps. L'engendrer dans un changement continu, voilà toute sa vie et la teneur de toute sa vie ; ce n'est que pour qu'il vive qu'elle fait tout ce qu'elle fait ; elle n'a point de fin plus élevée, sa vie n'a point de contenu.

Nous sommes arrivés à ce résultat en cherchant à déterminer radicalement l'idée de nature en tant qu'être autonome qui ne présuppose rien en dehors de soi comme sa cause et ne produit rien hors de soi comme son effet, mais qui est à soi-même toute cause et tout effet, monde et créateur du monde, identité parfaite des deux. Nous avons trouvé là l'idée inconcevable d'une identité (d'un *idem esse*) de l'être et du non-être ; et cette identité devait être non point l'identité du néant patent, mais l'identité de l'inconditionné et du conditionné, de la nécessité et de la liberté, en vérité, l'identité

de la raison et de la déraison, du bien et du mal, du concevable et de l'inconcevable.

*
* * *

En vérité, répétons-le avec plus d'insistance et plus de réflexion, c'est l'identité de la raison et de la déraison, du bien et du mal, du concevable et de l'inconcevable ; car la raison humaine repose seulement sur cette opposition et sur ce dualisme inextirpable du supranaturel et du naturel, de la liberté et de la nécessité, d'une Providence et d'une fatalité aveugle, d'un hasard (1); elle naît de ces oppositions qui ne font ensemble qu'une seule et même contradiction, si bien que, en même temps que la réalité, l'objectivité ou la vérité parfaite de cette opposition originelle du naturel et du supranaturel, de la nécessité et la liberté, d'une providence et de la fatalité aveugle, ce sont la réalité de la raison elle-même, sa vérité, sa dignité qui sont perdues et l'homme, alors, avec la raison et par elle, n'a, sur les animaux, privés de raison, que l'avantage de l'erreur et du mensonge.

Pour mettre en pleine lumière la vérité de cette affirmation nous allons examiner d'un peu plus près

(1) Le hasard s'oppose à l'intention, non à la nécessité ; il est synonyme de fatalité aveugle. Nous disons qu'une chose nous a réussi par hasard ou par une chance aveugle si nous l'avons produite sans intention ni jugement, si elle a été produite par nous, mais sans que nous l'ayons prévue ou nous nous la soyons proposée. Causer sans intention, c'est agir aveuglément, ce n'est point un acte. Nous ne disons pas de la nature qu'elle agit (*handeln*), mais seulement qu'elle produit (*wirken*). D'où l'opposition entre les productions de la nature selon les lois de la nécessité, sans liberté et les œuvres de l'art ou de la providence par et avec une volonté libre. A toutes les époques où on se livra à la réflexion philosophique, il y eut des philosophes qui placèrent la production inconsciente, sans propos, plus haut que la production consciente, ayant un propos, car celle-là leur semblait la production originelle. Cf. l'appendice B.

encore la division des êtres vivants de notre terre en êtres doués et êtres privés de raison.

On est unanime à qualifier de doué de raison l'être seul dans la conscience duquel on rencontre clairement exprimée cette opposition du supranaturel et du naturel, qui se présente de manières variées, mais qui est toujours une seule et même opposition, et de privés de raison ou d'irraisonnables, au contraire, tous les êtres en qui ne se manifeste pas la faculté d'une telle distinction, une telle conscience double.

Notre entendement accorde un règne particulier aux espèces et aux genres nombreux de ces derniers : nous l'appelons le règne animal. Là, comme dans tout le reste de la nature, dans tout son empire, celui de l'inanimé et de l'animé, prédomine la seule loi de la force. La douleur ou le plaisir physiques prépondérants, le désir ou le dégoût sensible, plus grand, exercent, sans obstacle ni contradiction, le pouvoir suprême dans tout l'immense règne animal. Sans obstacle ni contradiction, car, en aucun être vivant privé de raison, il n'apparaît rien qui l'invite ou le pousse vers quelque chose qui dépasserait la vie de son corps et son espèce ; l'animal fait complètement un avec son corps ; pour lui, être et conscience coïncident de la manière la plus parfaite ; on pourrait dire de lui que son corps gouverne son âme plutôt que son âme son corps. Aussi n'y a-t-il chez l'animal ni science ni conscience ; il n'y a point chez lui de connaissance ni du vrai ni du bien, point de propos intentionnel, point d'auto-détermination ; il est seulement entièrement poussé par l'instinct et, de même qu'il n'a aucune notion de soi, il ne connaît aucun but. Comme tout être appartenant au seul règne de la nature, il est soumis à une fatalité insurmontable et il lui est complètement abandonné.

Le règne des esprits est au-dessus du règne animal comme au-dessus de tout le règne de la nature qui réunit en soi l'animé et l'inanimé. Là prédominent l'amour

du beau et du bien, l'intention et la connaissance, la sagesse, la providence. Le privilège sublime de l'esprit, c'est que la fatalité n'est point maîtresse de lui, mais que lui, l'esprit, est maître de la fatalité. Grâce à ce privilège l'esprit est créateur et sa liberté est comme sa force créatrice ; la mesure de l'une en chaque être est exactement la mesure de l'autre.

L'homme appartient incontestablement au règne de la nature et des animaux, mais il appartient tout aussi incontestablement également au règne des esprits, et, selon une expression exacte connue de tous, il est le citoyen de deux mondes différents, merveilleusement en rapport l'un avec l'autre, d'un monde visible et d'un monde invisible, d'un monde sensible et d'un monde suprasensible. Il a la conscience la plus profonde de cette double appartenance. Il est placé, il le sait, entre le sensible, le naturel et le suprasensible, le supranaturel ; il se sent et se sait soumis à la nature et également au-dessus d'elle ; ce qui, en lui, s'élève au-dessus de la nature, il l'appelle la partie la plus noble, la meilleure de soi-même, sa raison, sa liberté.

Mais l'esprit, qui, en l'homme, s'élève au-dessus de la nature, n'est point du tout un esprit contraire et hostile à la nature ; il ne veut point séparer l'homme de l'homme ; ce serait l'anéantir. Tout ce qui est, Dieu excepté, appartient à la nature et ne peut subsister qu'en relation avec elle, car tout, Dieu excepté, est fini ; or la nature est la somme du fini. Vouloir anéantir la nature, ce serait donc vouloir anéantir la création. Désir insensé, mais que les sages de cette terre ont exprimé de multiples manières. Encore tout récemment le conseil en a retenti avec bruit : « Homme, a-t-on dit, décide-toi, cesse d'être et laisse Dieu être seul : voilà ton secours, voilà ta béatitude. »

La nature est le commencement des choses. Au commencement, dit la tradition la plus ancienne et la plus vénérable, au commencement Dieu créa le ciel

et la terre. La lumière fit irruption ; les éléments s'agitèrent et se séparèrent ; il naquit un univers.

Et Dieu dit à la terre : « Que la terre produise de la verdure, de l'herbe portant de la semence et des arbres fruitiers donnant du fruit selon leur espèce et ayant en eux leur semence sur la terre. Et cela fut ainsi. »

Et Dieu dit aux eaux : « Que les eaux au-dessous et au-dessus de la terre ferme produisent en abondance des animaux vivants et des oiseaux qui, sur la terre, volent vers l'étendue du ciel. »

Et de nouveau Dieu dit à la terre : « Que la terre produise des animaux vivants selon leur espèce, du bétail, des reptiles et des animaux terrestres, selon leur espèce. Et cela fut ainsi. »

Enfin Dieu dit, non point à la terre, non point aux eaux, non point à l'ensemble de la nature, mais Dieu se dit à lui-même : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance. »

Dieu lui-même créa l'homme et lui donna un esprit venant immédiatement de son esprit. Tel est l'homme : en lui est le souffle de Dieu le Tout-Puissant, de l'auteur de la nature, de celui qui est le commencement, de celui qui est absolument indépendant et libre.

La conscience de l'esprit s'appelle la raison. Mais l'esprit ne peut qu'être immédiatement de Dieu. Aussi être doué de raison et avoir une notion de Dieu sont-ils la même chose, de même que sont la même chose ne pas avoir de notion de Dieu et être un animal.

Il ne peut jamais y avoir en l'homme d'ignorance de Dieu comme dans l'animal privé de raison. Il lui faut penser Dieu ; il peut seulement le nier, de même qu'il peut nier en lui-même sa liberté, l'esprit ; mais il ne peut jamais anéantir complètement sa connaissance de Dieu dans sa conscience la plus profonde.

Ainsi l'homme se connaît comme un être libre, c'est-à-dire comme un être que la raison élève au-dessus de la nature, comme un être à qui il est commandé de faire le

bien et le beau selon un modèle qui lui est immanent ; et dans la même mesure où il se connaît ainsi soi-même, il connaît aussi qu'il faut qu'il y ait au-dessus de lui et de la nature un être très haut : Dieu. Et, dans la mesure où il ne se connaît point comme un être libre, indépendant par son esprit de la nature, il ne connaît pas Dieu non plus, mais n'aperçoit partout que la nature.

La nature est la puissance qui, dans l'univers, maintient les parties à la fois séparées et réunies. Séparation et union se présupposent réciproquement en elle, et occuper une situation médiane, voilà l'être de tous les êtres naturels. D'où l'espace et le temps et cet enchaînement, qu'on ne saurait interrompre, de tout avec tout, le fondement et l'abîme de la science et de la connaissance humaine avec leur plénitude et leur vide infinis. Ce qui se produit dans la nature se produit d'une manière entièrement nécessaire, seulement mécanique, d'après la loi de la connexion de toutes ses parties se présupposant réciproquement (1). De soi-même, elle n'exerce ni sagesse, ni bonté, mais partout seulement violence ; elle est ce qui agit sans liberté, ni savoir, ni volonté ; en elle, règne seulement la loi de la force. Mais là où bonté et sagesse font défaut, là où règne seule la loi de la force, là, dit une vieille sentence, il n'y a point de véritable sublimité, il n'y a point de majesté : *sine bonitate nulla majestas*.

*
* *

Parce que la nature, qui se présente à nos yeux dans l'univers et est identique avec lui, est seulement

(1) On appelle organisme un mécanisme vivant, se développant du dedans. Sur l'idée du mécanisme dans son extension la plus vaste, cf. KANT : *Critique de la raison pratique*, p. 173.

un commencement et une fin sans commencement ni fin, parce que donc, en ce sens, elle est, c'est clair, un infini négatif ; il est impossible d'en chercher le fond en elle-même, de l'expliquer en partant d'elle-même ; il est impossible de pénétrer et de découvrir en elle-même son origine et son début de manière telle que son être et son existence se manifesteraient, sans contestation aucune, comme un être et une existence complètement autonomes, comme l'être absolument unique qui est tout dans tout, hors de quoi il n'est rien.

Mais il est tout aussi impossible de démontrer le contraire, à savoir que la nature est une œuvre et non pas Dieu, qu'elle n'est point tout ensemble créatrice et créature, qu'elle n'est point en vérité l'être unique. Conclure de l'insondabilité de la nature à une cause hors d'elle qui devrait l'avoir produite et commencée, fut, est et demeure une conclusion vicieuse que la philosophie ne peut justifier.

Dans les divers essais qui ont été faits pour surmonter, selon les exigences de la philosophie, l'une ou l'autre de ces impossibilités, les deux partis opposés des naturalistes et des théistes en ont toujours appelé, d'une manière ou d'une autre, à un seul et même principe, au principe de l'absolu, et ils le firent toujours avec le même droit et aussi avec la même absence de droit.

Que tout devenir présuppose nécessairement un être ou un sujet existant qui n'ait pas été soumis au devenir ; que tout ce qui est soumis au changement et donc au temps présuppose quelque chose d'immuable et d'éternel ; que tout ce qui est conditionné enfin présuppose un absolu inconditionné, c'est là une vérité que reconnaissent unanimement tous les philosophes comme un présupposé immédiat de la raison ou comme une révélation positive due à elle ; ils ne se séparent que sur la question de savoir si cet absolu est un fondement (*Grund*) ou une cause (*Ursache*). Le naturalisme prétend

qu'il est fondement et non cause, le théisme qu'il est cause et non fondement (1).

Mais présupposer un absolu ou un inconditionné précédant tout conditionné, reconnaître que ceci ne peut être sans cela, ce sont là présuppositions nécessaires dans toute conscience douée de raison et connaissance inhérente à son essence, mais ce sont aussi et en même temps présupposition et connaissance complètement inconcevables pour l'entendement humain.

La présupposition de l'inconditionné est une présupposition inconcevable parce qu'elle affirme un rapport de tout ce qui est conditionné avec un inconditionné de manière apodictique certes, mais qui ne révèle aucunement la liaison réelle existant entre les deux. Pour arriver à comprendre cette liaison, il faudrait que nous pussions arriver à pénétrer comment, de l'inconditionné présupposé immédiatement par la raison, de l'absolument un, de l'immuable, de l'éternel, le conditionné, le non-un, le changeant, l'éphémère soumis au temps ou bien ont pu sortir une fois pour toutes ou bien sortent, de manière continue, d'éternité en éternité non point comme une œuvre, mais comme quelque chose qui, en vérité, ne fait qu'un avec lui.

Nous ne pouvons ni l'un ni l'autre. L'être du devenir ou de la temporalité est et demeure aussi inconcevable à l'entendement humain que le devenir du devenir ou la naissance de la temporalité. Aussi quelques philosophes ont-ils hardiment tenté de nier toute temporalité, toute modification et tout changement, toute naissance et tout écoulement, déclarant que cela n'existait point dans la véritable réalité ; pour eux, la manifestation phénoménale de choses finies, d'un monde véritable, matériel,

(1) Sur la différence essentielle entre fondement et cause, cf. *David Hume sur la foi ou idéalisme et réalisme* (*David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*) et l'appendice VII des *Lettres sur la doctrine de Spinoza*.

objectif dans sa réalité était seulement l'illusion d'on ne sait quelle faculté de représentation qui se livre ainsi avec soi-même à un jeu dualiste nécessaire (1). Mais cet expédient ne remplit point son propos ; il n'est d'aucun secours, car il dépasse son but et, afin d'expliquer la nature, l'existence d'un univers déterminé dans toutes ses parties par la loi de causalité et donc par la temporalité, il supprime et anéantit radicalement la nature et l'univers même avec l'entendement qui se rapporte à eux et repose entièrement sur le principe de causalité. Si on arrivait à voir que la nature en tant que mère universelle, qu'être produisant continuellement l'infini de manière infinie, n'est point vraiment, mais que seul est le non-déterminé, une éternité immuable appelée Dieu, alors on comprendrait la nature. Mais ce Dieu qui existe seul, qui est conquis grâce à l'anéantissement du temporel, c'est-à-dire de toute existence et de toute activité finies, qui est aperçu seulement si l'on détourne ses regards de la loi de la génération, ce Dieu, qui, n'ayant hors de soi aucune nature, aucun monde, ne produit véritablement rien, n'est même aucunement cause, mais seulement fondement et abîme sans fond (une totalité, l'un et tout), ce Dieu ne pourrait alors,

(1) Cette affirmation se trouve déjà, pour l'essentiel, dans la plus haute antiquité et Aristote en fait déjà mention dans la troisième partie du Livre I de la *Métaphysique* : « Si tout naît et s'écoule à partir de l'un ou du multiple, la question se pose de savoir pourquoi il en est ainsi et quelle en est la cause. Car la matière ne provoque pas elle-même sa propre modification : ainsi, par exemple, le bois et le bronze ne sont pas la cause de leur propre modification, le bois ne se fait pas lit, le bronze statue, mais il y a une cause extérieure de leur modification. L'étudier, c'est rechercher un autre principe, justement ce que j'ai appelé le principe du mouvement. Ceux donc qui suivirent au début cette voie et supposèrent une matière unique, se donnèrent la partie belle. Quelques-uns d'entre eux, qui furent comme subjugués par cette étude, affirmèrent que cet un était immuable et nièrent non seulement la naissance et l'écoulement de toute nature (c'est là opinion ancienne et commune), mais encore toutes autres modifications et c'est là ce qu'ils ont en propre.

bien qu'il dût être un être actif, rien faire autre que créer en soi un temps vide, c'est-à-dire un simple changement complètement stérile. Cette création se présenterait aux yeux non pas comme une création à partir du néant, mais comme une création du néant, ainsi que nous l'avons déjà montré (1).

Modification et temps se conditionnent réciproquement comme le font la cause et l'effet. On ne peut concevoir de cause sans effet, ni de cause et d'effet sans temps. Anéantir le temps et cependant vouloir conserver l'activité productrice, une génération infinie, c'est là pure absurdité. Là où, au contraire, rien ne serait produit, rien ne se développerait, rien ne naîtrait continuellement, là il n'y aurait pas non plus de temps. Et ainsi, c'est à bon droit que l'on prétend que le temps, considéré en soi, comme un être particulier est une monstruosité. Mais un être soumis au temps existe aussi sûrement qu'existe un monde, une nature, qu'existe ce que nous appelons volonté et entendement, propos et exécution, satisfaction de soi et remords, récompense et châtiment mérités, raison et conscience humaines.

De la nature, disaient les Anciens (et les Modernes le confirment), viennent naissance, multiplication et déclin. Mais d'où vient la nature ?

Sans se sentir gêné, le naturaliste répond ici : tu demandes sans réfléchir d'où vient ce qui est premier, ce qui, incréé, crée tout, l'origine, Dieu ? Il est et, en même temps que lui et par lui, il existe une création que tous, nous sommes unanimes à appeler l'univers ; car le créateur de l'univers, voilà le Dieu. L'existence de l'uni-

(1) Cette doctrine peut sembler insensée en son dernier résultat ; on comprend cependant qu'elle ait pu se constituer et gagner une foule d'adhérents justement parmi les penseurs les plus pénétrants. Cf. appendice C.

vers nous apparaît nécessairement comme un miracle, comme une impossibilité, car l'entendement humain ne conçoit comme possible que ce qui peut ou put devenir, naître. Mais l'univers est quelque chose qui est nécessairement co-éternel avec le créateur. Même le théiste plus profond ne nie pas que Dieu ait nécessairement créé de toute éternité ; cependant il n'est pas moins acculé que le naturaliste par la question de savoir comment le fini a pu naître de l'infini, le non-un de l'un, ce qui est soumis au changement et au temps de ce qui est immuable et éternel ou comment cela sort, sans discontinuité, de ceci. Quoi que l'on choisisse, soit qu'avec le naturaliste on admette que l'inconditionné ou l'absolu supposé par la raison est seulement le substrat du conditionné, l'un celui du tout, soit qu'avec le théiste on admette que cet inconditionné ou cet absolu est une cause consciente, libre, analogue à la volonté raisonnable, une très haute intelligence agissant d'après des fins, il est toujours également impossible, dans un choix comme dans l'autre, d'expliquer l'existence de l'univers à partir d'un tel élément premier comme origine.

Théisme et naturalisme se font donc équilibre aux yeux de la science ; celle-ci doit donc en toute justice se déclarer complètement neutre à l'égard de tous deux. Elle ne néglige pas non plus de faire ce qui est juste dès que l'entendement, de qui la science relève, dont elle est le bien et la créature, arrive à la connaissance de soi et renonce à la vaine espérance de s'élever peu à peu avec la science, écho d'un écho, à l'omniscience et de devenir ainsi, par la connaissance, l'égal du créateur de toutes choses, de se le soumettre.

Mais l'entendement ne peut renoncer qu'avec la plus extrême répugnance à cette vaine espérance de rendre la science parfaite, de s'élever avec elle et par elle au-dessus de la raison, de se gagner ainsi à soi-même la plus haute considération. Et même après qu'il y a renoncé,

ce même vain effort renaît sans cesse involontairement en lui. Car, comme le dit Saint Paul, la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit et l'esprit en a de contraires à ceux de la chair ; ils sont opposés entre eux. Ainsi en est-il dans l'homme pour son entendement et sa raison. Et de même que là, le charnel est ce qui est manifeste et que nul ne nie son existence ni sa puissance tandis que le spirituel est ce qui est caché et que l'on peut nier son existence et sa manifestation comme force plus grande, ainsi en est-il, dans le domaine de la réflexion, pour ce que l'entendement démontre comme vérité et ce que la raison révèle seulement comme vérité prépondérante. La faculté médiate de connaître s'élève au-dessus de la faculté immédiate, la connaissance conditionnée au-dessus de la connaissance inconditionnée, l'écho sans vie au-dessus de la voix vivante annonciatrice de l'esprit, l'entendement au-dessus de la raison, de même que les convoitises et les passions s'élèvent au-dessus de la conscience, lui font violence et se présentent à nos yeux comme ce qui, seul, détient vraiment la puissance.

Cet antagonisme originel, qui a son fondement dans la nature tout à la fois sensible et rationnelle de l'homme et ne peut donc jamais être éliminé entièrement, est seule cause de ce qu'il peut y avoir des systèmes philosophiques diamétralement opposés et de ce que, de fait, il y en a eu de si nombreux et de si divers depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Pour cette même raison aussi, toutes ces différences peuvent se ramener à une différence unique, à savoir que tous ces systèmes étaient soit théistes soit antithéistes, ou, comme Kant préférerait le dire, que les uns inclinaient plus vers le platonisme, les autres plus vers l'épicurisme.

On devient naturaliste ou théiste selon que l'on subordonne la raison à l'entendement ou l'entendement à la raison, ou, ce qui revient au même, selon que l'on admet ou rejette, en dehors de l'existence de la nécessité

dans la nature, encore l'existence de la liberté au-dessus d'elle.

La raison affirme l'existence de la liberté sans nier l'existence de la nécessité et sa puissance illimitée dans tout le domaine de la nature privée de raison. Mais l'entendement nie de manière générale l'existence de la liberté, car il part, comme d'une loi et d'un principe, de la loi de causalité, loi universelle qui veut que, de même que tout effet a nécessairement une cause, toute cause ait aussi nécessairement un effet. Mais la loi de causalité se résoud dans la proposition suivante : rien n'est inconditionné, il n'y a rien qui soit plus haut que tout, qui soit supérieur et premier, il n'y a rien qui soit commencement, qui soit origine absolue.

Cependant l'entendement ne peut se défaire sans plus de l'idée de l'inconditionné que la raison lui impose comme un présupposé nécessaire pour tout ce qui est conditionné ; il le peut d'autant moins que, sans cette idée, le concept de causalité lui-même cesse d'exister pour lui. La cause, en tant que simple concept de l'entendement, est mot dépourvu de sens, impliquant contradiction ; sa teneur, sa vérité, sa signification ne peuvent lui venir que de la seule raison, du sentiment du « je suis, j'agis, je crée, je produis ». L'entendement de l'homme repose entièrement sur ce sentiment, il repose donc sur la raison, il est fondé sur elle, il la présuppose nécessairement comme quelque chose de plus haut.

L'entendement semble se tirer de cette confusion lorsque, dans la discussion, il dénie sa valeur objective à l'idée de l'inconditionné et lui reconnaît seulement une valeur subjective. Une telle transformation artificielle de l'inconditionné, qui, du réel, fait seulement un idéal, bouleverse tout de fond en comble dans la faculté humaine de connaître ; la raison est ramenée à l'entendement ; alors commence la philosophie du néant absolu. Car si rien n'est véritablement inconditionné,

alors il n'y a partout que néant et, avec l'être, cesse aussi la vérité.

Mais cela est caché à l'entendement par une seconde transformation qui suit immédiatement la première, à savoir celle du subjectif en objectif. Une illusion, un fantôme de l'inconditionné prend ici la place du véritable inconditionné ; de même qu'auparavant le vrai devenait, par une interversion illusoire, fiction poétique, c'est maintenant la fiction poétique qui, par une interversion également illusoire, devient vérité.

Cette illusion, ce fantôme, cette idole, que l'entendement se crée à soi-même après qu'il a nié la raison comme autorité au-dessus de soi et l'a rabaissée au rang de simple faculté poétique soumise à sa surveillance et à son pouvoir, cette idole, qu'il se plaît maintenant à élever au-dessus de soi en guise de raison, qu'il invoque et dont il fait son Dieu, c'est la totalité (*Allheit*) ; ce n'est, en vérité, que cette chose universelle toujours plus vaste qui, dans l'entendement, prend corps par l'idée et le mot et qui, hors ici, n'existe nulle part, ni comme un, ni comme multiple, ni comme tout.

Dans l'entendement aussi, l'universel ne naît qu'après l'individuel, l'idée qu'après la perception (1). Mais dès que l'idée est née, elle s'élève au-dessus de la perception, elle considère ce qu'elle subsume, l'infinité de l'individuel diversifié, comme né d'elle ; elle se tient soi-même et son fils, le mot, comme le fondement et la cause des êtres.

(1) Le nier, c'est confondre l'indéterminé avec l'universel, ce qui est et fut le cas, ici et là, de penseurs très perspicaces. Le fait de ne pas distinguer seulement est totalement différent de celui de rassembler sous un critère qui détermine nettement, le fait de ne pas différencier consciemment ce que comprend une idée de celui de mêler inconsciemment dans une représentation confuse. C'est une différence analogue à celle dont parle Spinoza à propos du fait d'être certain et de celui de ne pas douter seulement.

Cette illusion est facile à expliquer et il est aisé de voir comment elle naît et s'affirme.

Une excitation des sens est l'élément premier. Un flot trouble de sensations diverses, bouillonnant et grondant, inonde d'abord le cœur. Peu à peu, de l'élément fluide, se dresse quelque chose de solide : nous distinguons, jugeons, concevons, comptons, dénommons ; il naît un entendement, un monde.

Mais, de même que ce monde naquit de l'acte de diviser et de réunir, de distinguer et d'ordonner, de former des idées, il disparaît aussi à la fin dans l'idéal d'une idée plus haute que tout, et qui engloutit et anéantit en soi toute la diversité. Il reste la pensée en tant que pensée, laquelle a, en face de soi, le néant en tant que néant. Ainsi l'homme retombe avec et par l'entendement dans le chaos, dans l'informe, et une seule différence se manifeste : avant, le chaos était un chaos plein ; après, le chaos est un chaos vide.

Le chaos vide, l'informe, ce qui est complètement inconditionné (Platon et les pythagoriciens l'appelaient l'infini), voilà l'inconditionné, l'absolu de l'entendement, cette fantasmagorie qu'il élève au-dessus de l'absolu de la raison et qu'il s'imaginerait connaître comme l'être des êtres, comme le seul tout véritablement objectif.

Si, dans la réflexion philosophique, l'entendement, s'élevant à des idées toujours plus vastes, finissait par parvenir réellement à cette idée idéale, qui engloutit et anéantit toute diversité, à laquelle il donne la chasse, alors, certes, il aurait trouvé, avec la fin des choses, leur commencement.

Nous disons : avec la fin le commencement. Car, de même que, par l'abstraction, l'entendement se serait élevé du conditionné à l'inconditionné, de même, par la réflexion, il pourrait descendre maintenant tranquillement de l'inconditionné absolu au conditionné. De la chose monstrueuse ressusciteraient et sortiraient sur son ordre toutes les choses ; de même qu'il pouvait

anéantir, il pourrait alors nécessairement tout recréer à partir du néant. L'identité de l'être et du non-être serait dévoilée.



« Je suis celui qui suis. » Cette parole souveraine donne à tout son fondement. Son écho dans l'âme humaine est la révélation de Dieu en elle : « Créé à son image, semblable à lui, à lui qui est en soi. » En créant l'homme, Dieu lui donna forme de Dieu. C'est pour cela que nécessairement l'homme donne forme d'homme. Ce qui fait de l'homme un homme, c'est-à-dire une image de Dieu, s'appelle raison. Celle-ci commence par le *Je suis*. Au commencement était le Verbe. Là où retentit ce verbe intérieur qui articule ce qui lui est semblable, là est la raison, là est la personne, là est la liberté. La raison sans la personnalité est une monstruosité. C'est la même monstruosité que cette matière fondamentale (*Grundmaterie*), ce fondement originel (*Urgrund*) qui est tout et n'est point un, ou est un et néant, la perfection de l'imparfait, l'inconditionné absolu, ce qu'appellent Dieu ceux qui ne veulent rien savoir du vrai Dieu et cependant hésitent à le nier des lèvres (1).



(1) « Sans monde pas de Dieu, voilà la formule qui exprime le plus simplement et le plus clairement le naturalisme. Mais toutes les religions ont, de tout temps, renversé la proposition et enseigné : sans Dieu pas de monde. La foi en Dieu nous est donnée avant toute intuition du monde; avec notre moi est déjà posé un moi originel (*Urich*). Tout au fond du cœur nous contemplons l'image originelle de la vie et la voyons se refléter à travers la face voilée de la nature et nous sommes pris d'étonnement, nous aimons et adorons ; et cela, c'est la religion ; elle n'est point un processus chimique d'identité en qui nous nous précipitons avec la nature en un creuset pour donner une masse chaotique et en qu nous abandonnons notre vie et, en plus, celle de la nature et Dieu. (*Ienaische Allgemeine Literaturzeitung*, 1807, n° 131.)

Je suis celui qui suis, celui qui étais, qui serai. Passé, présent et avenir unis indissolublement dans le sentiment de l'être autonome et en soi : voilà la conscience de l'esprit, «voilà le sceau dont nous a marqués l'Éternel.»

«La nature, avec une perfection insurpassable, a donné aux animaux également des notions de mathématique et de physique. Mais, remontant des milliers d'années, voir Djemchid qui, dans la salle sacrée de la citadelle royale, dispense l'ordre et la justice aux peuples de l'Iran ; par delà notre temps, entendre Tite-Live, apprendre à mourir de Léonidas et, de Guillaume Tell, à libérer les peuples, cela, hommes, l'homme seul le peut (1).»

«Ce n'est pas ce que tu vois (l'animal aussi fait des observations), ce n'est pas ce que tu entends (l'animal aussi a des perceptions), ce n'est pas ce que tu apprends (le corbeau aussi apprend), c'est ce que tu comprends et conçois, c'est la puissance qui agit en toi, la prophétesse intérieure qui, du passé, se crée l'avenir, l'ordonnatrice qui, démêlant le peloton embrouillé, tisse avec le fil de la nature la belle tapisserie qui est en toi et hors de toi, voilà ce que tu es, toi-même, c'est la divinité comme toi.

«La divinité ? Oui, car représente-toi le chaos des êtres en qui il n'y aurait ni sens ni esprit, sans un être qui remplisse tout, qui soit pour lui-même et pour tout la règle ; représente-toi la grande folie de la nature si riche de sens et précipite-toi follement dans le chaos désert qui ne se connaît pas soi-même : c'est alors que toi, tu serais une personne tandis qu'il n'y en aurait nulle part ! Rentre en toi : au tréfonds de ta conscience vit une preuve parlante de la conscience suprême du tout. Sois un animal, perds-toi et alors tu

(1) Cf. Joh. MÜLLER Préf. aux *Monuments de la préhistoire* de HERDER (*Denkmale der Vorwelt*).

« t'étonnes, ô insensé, d'avoir perdu la divinité en même
« temps que toi.

« L'harmonie des êtres. — Parole vide, que personne
« n'entend. Ecoute-la, toi, au fond de ton cœur et, dans un
« très profond silence, s'unissant aux mondes qui chantent
« à pleine voix, ton cœur le nomme, lui, la personne su-
« prême, le sens et l'esprit, l'être de tous les êtres,
« Dieu (1). »

Une manière enfantine de se représenter les choses n'anthropomorphise pas avec tant de grandeur sublime : Dieu y apparaît enfermé comme l'homme dans un corps, ce Dieu a des mains et des pieds, il a besoin d'yeux pour voir, d'oreilles pour entendre, d'un entendement qui médite et réfléchit pour connaître et vouloir. Aussi est-ce à bon droit que la raison s'élève contre une représentation si insensée.

Mais sa révolte doit être encore plus profonde, si, divinisant la nature, tu enseignes un Dieu qui crée l'œil et ne voit pas, plante l'oreille et n'entend pas, produit l'entendement et n'a ni perception ni connaissance ni volonté et n'est rien. Dis qu'il n'y a pas de Dieu. Mais ne dis pas, n'enseigne pas que les ténèbres sont la lumière, que l'existence douée de raison est un être dépourvu de Dieu, que le corail qui, dans la mer, produit les îles, ressemble plus à Dieu que l'homme qui pense, recherche vertu et sainteté, manifeste amour et sagesse, beauté et bonté. Ne dis pas non plus que l'être premier, l'être qui est tout apparaît en l'homme transfiguré et non diminué, car un tel anthropomorphisme ne dépasserait qu'en apparence et de manière trompeuse l'ancien fétichisme, le culte des plantes, des animaux, du lingam et de Moloch.

Que possède l'homme pour être respecté si ce n'est qu'il peut penser ce qui est plus haut que sa raison,

(1) Cf. HERDER : *Feuilles éparses (Zerstreute Blätter)*, VI, p. 78.

plus sublime que l'univers, l'esprit, l'esprit qui, seul, est entièrement autonome, de qui vient toute vérité et sans qui il n'y a pas de vérité ?

Nous professons donc un anthropomorphisme qui est inséparable de la conviction que l'homme porte en soi l'image de Dieu et nous affirmons qu'en dehors de cet anthropomorphisme, appelé de tout temps théisme, il n'y a qu'athéisme ou fétichisme.

Pour extirper radicalement de son peuple ce culte idolâtre de la nature, un des plus grands législateurs et héros de l'antiquité, Moïse, le maintint quarante ans dans le désert. Et ainsi, des milliers d'années après, le peuple des Juifs rendit possible le peuple des chrétiens (1).

(1) « On ne peut dire, déclare Herder, quels trésors de connaissance et de moralité pour le genre humain étaient destinés à dépendre de l'unité de Dieu. Elle détourna de la superstition et aussi de l'idolâtrie, des vices, des abominations d'un désordre divin privilégié; elle habitua à remarquer partout l'unité de but des choses et aussi, peu à peu, les lois naturelles de sagesse, de bonté et d'amour, donc également à apporter l'unité dans la diversité, l'ordre dans le désordre, la lumière dans l'obscurité. Le monde devint un monde (*cosmos*) par l'idée d'un créateur; son reflet, le cœur des hommes, devint, lui aussi, tel et il apprit sagesse, ordre et beauté. Toute doctrine et poésie de la terre qui a contribué à cela, a amené les choses les plus utiles. La poésie hébraïque le fit plus que toute autre. Elle a été la digue la plus anciennement connue contre l'idolâtrie; elle répandit le premier rayon de la lumière si belle de l'unité et de l'ordre dans le chaos de la création du monde et, par sa sublimité et sa vérité, par sa simplicité et sa sagesse, elle devint peu à peu la conductrice du monde. » HERDER : *L'esprit de la poésie hébraïque* (*Geist der hebräischen Poesie*), 1^{re} partie, p. 51 de la première édition.

On a déjà souvent remarqué qu'un homme comme Christ ne pouvait naître que dans le peuple juif et nul historien philosophe ne peut le nier.

Sur le christianisme en tant qu'événement universel, sur son évolution à partir du judaïsme, son esprit, son influence sur l'humanité en tant que religion, sur le rapport enfin de cette religion avec la philosophie et l'influence réciproque de l'une sur l'autre, on trouvera un exposé extrêmement riche au t. VII de l'*Histoire de la philosophie*, de TENNEMAN.

Joh. MÜLLER dans son *Histoire universelle* (*Universalgeschichte*) (liv. IX, ch. 6) dit également sur ce sujet des choses excellentes.

Lorsque de nos jours, deux hommes très différents, mais également remarquables, Lavater et J.-G. Hamann, rappelèrent en l'approuvant la parole de Saint Jean disant que celui qui nie le Fils n'a pas non plus le Père, tout le monde s'écria qu'ils étaient des exaltés fanatiques, se livrant au culte idolâtre d'un homme, qu'ils étaient pleins d'ignorance, de superstition et d'intolérance.

Mais est-ce vraiment manquer d'intelligence et être un exalté que de confesser que l'on croit en Dieu, non point à cause de la nature qui le cache, mais à cause du surnaturel en l'homme qui, seul, le révèle et le démontre ?

La nature cache Dieu, car elle révèle partout seulement une fatalité, une chaîne, que rien ne peut interrompre, qui n'a ni commencement ni fin, de causes simplement efficientes ; elle exclut tout aussi nécessairement providence et hasard. Une activité autonome, un commencement libre et spontané, voilà qui, en elle et à partir d'elle, est impossible. Elle agit sans volonté et ne consulte ni le bien ni le beau ; elle ne crée pas non plus, mais se livre seulement, sans but ni conscience, à partir de ses abîmes enténébrés, à une transformation éternelle de soi seule ; elle contribue sans répit, avec le même zèle, au déclin comme au lever, à la mort comme à la vie, ne produisant jamais ce qui est seulement de Dieu et présuppose la liberté : la vertu, l'immortalité.

L'homme révèle Dieu : il s'élève par l'esprit au-dessus de la nature et, par la force de cet esprit, il s'oppose à elle comme une puissance indépendante d'elle, pour elle invincible, il la combat, la vainc, la maîtrise.

De même que l'homme croit à cette force immanente en lui qui est supérieure à la nature, de même il croit en Dieu, il en a le sentiment, l'expérience. De même qu'il ne croit pas à cette puissance en lui, de même il ne croit pas non plus en Dieu ; il ne voit partout, il n'expérimente partout que la nature, la nécessité, la fatalité.

Si la nature seule est, alors elle est la toute-puissance et il n'y a nulle part de volonté sainte. Alors les Tibères et les Nérons, les Ezzelins et les Borgia sont possibles mais il n'y a pas de Socrate, pas de Christ qui le soit.

C'est donc en vérité que le Saint se rendait ce témoignage que qui le connaît, connaît aussi le Père et que qui croit en lui, ne croit pas en lui, mais en celui qui l'a envoyé.

Le christianisme, compris avec cette pureté, est, seul, une religion. Hors de lui il n'y a qu'athéisme ou idolâtrie.

Quand, après avoir supporté avec constance, comme ses frères, les plus terribles tourments, le quatrième fils de la mère des Macchabés meurt dans la joie, disant qu'il est beau de renoncer aux espoirs des hommes et de se confier en Dieu seul, tout cœur humain répète après lui ces paroles sublimes et témoigne qu'il y a un Dieu et, dans la poitrine de l'homme, un esprit venu de Dieu que le péché et la mort ne peuvent surmonter.

Confirmant sa vertu et justifiant la parole d'honneur donnée par Dieu à son propos, Job est assis sur son tas de cendres comme la gloire et la fierté de Dieu ; Dieu et, avec lui, toute l'armée céleste regardent comment il supportera son malheur. Il remporte la victoire et sa victoire est un triomphe par delà les étoiles. Histoire ? Fiction poétique ? L'auteur d'une telle fiction fut un prophète de Dieu (1).

Et lui maintenant, « le plus pur parmi les puissants, le plus puissant parmi les purs qui, de sa main transpercée, renversa des empires et fit déborder le fleuve des siècles et continue de commander aux temps ! » (2)

(1) Cf. HERDER : *L'esprit de la poésie hébraïque* (1^{re} partie, p. 143 de la 1^{re} édition).

(2) Cf. F. RICHTER : *Sur Dieu dans l'histoire et de la vie* (*Ueber den Gott in der Geschichte und in dem Leben*).

Qui peut confesser qu'il fut et dire en même temps qu'il n'y a point de Dieu, point de providence, point d'amour régnant au-dessus de la sombre fatalité, du hasard aveugle ?

Cependant « si je vais droit devant moi, il n'est pas là ; si je me retourne, je ne trouve pas sa trace ». Christ lui-même pousse sur la croix ce cri émouvant : « Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? » Mais il rend l'âme en disant : « Père, je remets mon esprit entre tes mains. » Ainsi fit le plus puissant parmi les purs, le plus pur parmi les puissants. Cette lutte et cette victoire, voilà le christianisme. C'est ce christianisme que professe l'auteur de cet écrit et c'est par cette profession de foi qu'il termine son ouvrage.

APPENDICES

AU TRAITÉ DES CHOSES DIVINES.

APPENDICE A

En ce qui concerne le système de l'identité absolue, Spinoza ne fut pas seulement un précurseur, mais ce fut lui qui le découvrit et l'enseigna le premier. Le véritable haut fait philosophique de ce penseur paisible et profond n'est point encore estimé et mis en évidence comme il le mérite : il consiste en ce que, le premier, il distingua théoriquement, sans les séparer, l'être pensant et l'être étendu. En écrivant dans sa deuxième définition les mots *at corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore* il fonda et créa son nouveau système qui ne fait qu'un avec le système tout récent de l'objectivité-subjectivité ou de l'identité absolue de l'être et de la conscience.

Spinoza posa comme une vérité fondamentale, claire en soi, n'ayant besoin d'aucune démonstration la double proposition suivante : l'être pensant ne peut pas plus naître de l'être étendu comme conséquence, modification ou effet qu'inversement l'être étendu de l'être pensant ; ou bien, la matière ne peut pas plus engendrer l'esprit que l'esprit la matière. Tous deux, en déduit-il, sont unis nécessairement et de toute éternité dans la substance unique et indivisible, ils sont consubstantiels et l'un est à l'autre ce que l'être est à la conscience.

L'esprit et le corps ne se déterminent, dominant, subjuguent pas l'un l'autre ; tous deux, au sens le plus strict, constituent ensemble un seul et même être ; l'esprit n'est rien autre ni rien de plus que l'âme d'un

corps, c'est-à-dire l'idée immédiate d'une chose individuelle existant réellement et, hors de là, il n'est rien. Il est donc impossible que la perfection, l'excellence et la puissance de l'âme soient autres que la puissance, l'excellence et la perfection de son corps, etc... (1).

L'être étendu de Spinoza ne peut donc d'aucune manière être considéré comme une matière à qui l'être pensant donne une forme, comme c'est le cas chez Platon, pour qui l'âme est une cause et est partout le principe premier. Pour Spinoza, l'être étendu est tout ce qui est, existe, agit objectivement (selon son vocabulaire, formellement), le réel à proprement parler ; l'être pensant, en revanche, ce qui a une représentation en accord avec cela seul. Il distingue nettement ceci de cela, l'*essentia objectiva* de l'*essentia formalis*, l'être spirituel de l'être corporel ; cependant sa doctrine est, en réalité, complètement matérialiste, car, malgré son indépendance par rapport à l'être étendu, l'être pensant n'a d'autre objet dans sa représentation et sa pensée que précisément cet être étendu (2).

Pour que ce système de l'objectivité absolue se transformât en un système de la subjectivité absolue, il fallait d'abord que l'être étendu fût dépouillé de la substantialité. Malebranche, Leibniz, Berkeley s'employèrent à montrer la non-substantialité de l'être étendu. L'être pensant demeura alors nécessairement comme ce qui est seul substantiel, mais il ne le demeura qu'aussi longtemps que ne parut un penseur encore plus pénétrant qui démontra, à propos de l'être pensant également, ce que ses prédécesseurs avaient démontré à propos de l'être étendu seulement, à savoir que lui aussi, en tant qu'être substantiel, ne pouvait passer que

(1) *Objectum ideæ humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud. (Éthique, II, 13.)*

(2) *Mens se ipsam non cognoscit nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. (Éthique, II, 23.)*

pour un phénomène. Le *cogito*, en tant que simple prédicat transféré, ne pouvait plus prononcer son *ergo* ; il perdit le *sum* et par là toute réalité en général.

Ainsi notre Kant, tout à fait contre son intention, fonda un second spinozisme que j'ai appelé ailleurs un spinozisme transfiguré (1). De ce point de vue on pourrait faire aussi la distinction qui consisterait à appeler le système ancien idéalisme matérialiste, le système moderne matérialisme idéaliste. Mais l'auteur plein d'esprit du système moderne de l'identité a montré lui-même que, dans ce système, il est indifférent que l'on parte de l'objet ou du sujet, car, par les deux voies, on arrive au même résultat et à la pleine vérité, si seulement on raisonne exactement en philosophie. C'est précisément ce que Spinoza avait déjà aussi fait à sa manière, et nulle part ce grand homme n'apparaît plus profond, plus sublime et plus aimable qu'ici, où il révèle, à partir du tréfonds de sa conscience, ce qu'est la certitude et comment l'âme peut y participer (2). Ici, non seulement il rappelle Platon qui enseignait l'innéité des idées, leur valeur objective, mais encore il se rencontre de

(1) Dans la *Lettre à Fichle*. En bref, il y est indiqué comment le matérialisme spéculatif, élaborant sa métaphysique, doit finalement se transfigurer de soi-même en idéalisme, comment donc ces deux voies principales de la philosophie, les tentatives de tout expliquer seulement par une matière se déterminant elle-même ou seulement par une intelligence se déterminant elle-même, ne s'écartent point, mais se rapprochent peu à peu jusqu'à se toucher complètement et mènent au même but. Je montrais comment, au fond, il ne s'en est fallu que de peu que la transfiguration entreprise plus tard du matérialisme en idéalisme ne se fût déjà produite grâce à Spinoza, car sa substance, qui est le fondement tant de l'être étendu que de l'être pensant, cette matière une de deux êtres entièrement différents, ne signifie, au fond, rien d'autre que l'identité absolue même de l'objet et du sujet, de l'être et de la conscience, du corps et de l'esprit.

(2) Cf. *De intellectus emendatione et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigilur* (Op. post., p. 357-392) ; et, dans l'*Éthique*, les différents passages où il est traité des trois genres de connaissance, de la vérité s'avérant soi-même et de la certitude parfaite.

manière surprenante avec lui ; et on trouve ici aussi, sous des noms semblables ou différents, comme *norma veritatis*, ce que le spinozisme moderne appelle l'intuition intellectuelle de l'absolu, expression qui, à mon jugement, n'est point précisément absurde et condamnable (1). Il nous faut bien une expression particulière pour désigner le mode de conscience où nous sont rendus présents le vrai, le bien et le beau en soi et où ils se manifestent à nous comme quelque chose de surabondant, de premier et de suprême qu'aucun phénomène ne peut manifester ; alors les idées, les sentences les plus hautes de la raison passent dans l'entendement comme des connaissances immédiates que l'on ne peut obtenir d'abord par le sens ; aussi, non seulement il s'attache irréfutablement à ces connaissances le sentiment plein de vérité et de certitude qui accompagne les intuitions sensibles, mais encore c'est grâce à elles seulement que tout le cœur de l'homme en vient à participer, de manière ineffable, à la certitude la plus parfaite du vrai.

Dans la *Critique du Jugement* (Introduction, p. XVIII) Kant dit que « le concept de nature (*Naturbegriff*) représente des objets dans l'intuition, mais non comme choses en soi et que le concept de liberté (*Freiheitsbegriff*), en revanche, représente une chose en soi en son objet certes, mais non dans l'intuition. ». Je pose la question de savoir si une représentation objective sans intuition sensible ne peut être appelée une intuition intellectuelle ou bien si on peut concevoir une représentation objective sans quelque chose d'analogue à l'intuition, c'est-à-dire sans perception.

Certes, si le vrai, le bien et le beau en soi ne sont que des idées inventées par nécessité, des concepts de l'entendement étendus de manière inadmissible et

(1) Non plus selon le jugement du perspicace FRIES : cf. *Nouvelle critique de la raison*, I, p. 194, par. 53.

dépourvus de valeur objective, des catégories du désespoir, alors une intuition intellectuelle les confirmant est absurde et superflue, car, en fait, ils ne doivent pas être confirmés, mais seulement expliqués, rendus intelligibles en tant que fictions heuristiques.

C'est en accord avec le vrai platonisme que j'attribue à la raison de tous les êtres créés réceptivité et spontanéité, en tant que facultés de percevoir et d'appréhender, de trouver et de fixer qui, unies, sont la source originelle de la vérité rationnelle (1). En tout être fini ou sensible (tout être fini est nécessairement un être sensible) la raison n'est rien autre que le sens du suprasensible. Le sens physique est entièrement positif et ne fait que révéler ; il en est de même du sens spirituel, de la raison. Aussi l'entendement seul se livre-t-il à la réflexion philosophique qui se situe entre la perception sensible et la perception suprasensible et se rapporte aux deux dans la même mesure. Ne voyant pas ce double rapport, certains, qui ont une confiance exclusive dans le suprasensible, ont, dans leur exaltation, blasphémé l'entendement comme s'il s'appliquait seulement à la somme du sensible, au monde de l'expérience. D'autres, méconnaissant également ce double rapport et ayant une confiance exclusive dans le sensible, se sont élevés contre la raison ; ils ont interprété ses révélations immédiates, avec beaucoup d'apparence, comme de simples fictions. Il faut rejeter l'une et l'autre attitudes. Mais il est à peine possible d'échapper à la seconde erreur dès que l'on nie l'intuition intellectuelle uniquement parce qu'elle ne se laisse pas du tout traduire en une intuition matérielle, sensible, c'est-à-dire parce que la raison n'a de relations avec l'entendement que par des visions invisibles, par la vue du pressentiment que, dans un sens plus noble, nous appelons des sentiments.

Un des penseurs les plus estimables du Moyen Age,

(1) Cf. *République*, liv. VII, X, VI.

Hugues de Saint-Victor, niait que la raison humaine pût concevoir quelque chose de Dieu et affirmait seulement une foi qui était à mi-chemin entre l'opinion et le savoir. Car Dieu, disait-il, de par son être, ne peut pas du tout être conçu, même par analogie : en effet Dieu est au-dessus de tout ce que nous connaissons, au-dessus du corps et de l'esprit, et l'homme ne peut concevoir que le relatif. La foi est donc la seule base de conviction que nous ayons pour être persuadés de l'être de Dieu puisqu'il ne peut être perçu comme les choses extérieures ni comme l'âme même. Mais, ajoute-t-il, il n'y a pas pour la pensée de base plus digne de confiance que de croire ce que la raison ne peut concevoir. « Car comment tous les saints et les justes pourraient-ils, dans leur désir de vie éternelle, mépriser, avec une telle unanimité, la vie présente s'ils n'avaient point de la vérité de cette vie éternelle un pressentiment qui dépasse notre compréhension ? » Excellente idée, remarque Tenneman, mais qui frôle la mystique (1).

Et quelle idée supérieure et quelque peu profonde, qu'elle soit intellectuelle ou morale, ne frôlerait pas la mystique ?

Le commencement de notre connaissance est mystique, entièrement mystérieux, comme l'est le présupposé incompréhensible d'un être premier, contenant en soi et produisant hors de soi tout le vrai, le bien et le beau. « Ce n'est qu'après avoir supposé ce fondement caché que nous sommes capables du concept de vérité. » La faculté qui formule ce présupposé, nous l'appelons la raison.

Mais comment la raison en arrive-t-elle à ce présupposé qui, le premier, lui donne le concept de la vérité puisque, quand, dans la réflexion, elle s'élève au-dessus de toute intuition sensible, il ne lui reste, une fois l'abs-

(1) Cf. TENNEMANN : *Histoire de la philosophie*, t. VIII, p. 206-212.

traction achevée, que le concept du néant comme produit pur de son acte. -

On répond : elle en arrive là justement pour cela.

« Parce que la raison ne peut tenir pour fondement et commencement des choses et d'elle-même, pour substrat des êtres, pour alpha et oméga le pur néant qui lui reste seul, une fois l'abstraction achevée, elle pose alors, contrainte par la nécessité, à la place du néant le contraire du néant, ce qui est et agit inconditionnellement, l'absolu, Dieu. »

Ou bien on dit : « La source de cette présupposition est un désir insondable qui, dans son effort, dépasse toute nature objective et subjective, toutes les idées, toutes les intuitions et tous les sentiments, et, par ce désir, notre nature, au sens le plus haut du mot, s'accroche à une chose qui est la plus haute de toutes, qui est simplement sans égale. Grâce à ce désir, la raison a devant les yeux, de manière idéale, l'absolu ; elle le recherche, elle le fixe comme objet, mais il n'est jamais connu d'elle comme quelque chose qui est réellement et hors d'elle, comme quelque chose qui existe indépendamment de sa représentation. »

Mais y a-t-il un désir, une recherche et un effort de possible sans une représentation du moins obscure de l'objet désiré, recherché que l'on s'efforce d'atteindre ? Du sentiment douloureux de la faim ne peut jamais naître, dit Platon, la représentation agréable du rassasiement et de ce qui le provoque, l'aliment. Le besoin, comme tel, ne révèle pas ce qui y remédie ; c'est seulement l'expérience qui le découvre. Mais l'expérience elle-même ne devient possible que par une âme douée originellement de providence, prophétisant divinement (1).

1 Cf. dans le *Philèbe* la profonde explication et l'inégalable développement de cette importante vérité.

Si la supposition de l'absolu, l'idée de l'absolu déterminé comme nous l'avons fait précédemment, n'est qu'un pieux mensonge de la raison par lequel elle se trompe elle-même, alors elle est depuis le commencement une menteuse, car elle commence par cette supposition, elle ne fait entièrement qu'une seule et même chose avec elle.

Mais, si la raison n'est pas une menteuse, alors elle ne tient point de soi l'idée de l'absolu, mais elle-même ne naît que par elle et d'elle; cette idée lui est donnée et la raison est donnée à elle-même avec elle. De même qu'elle a une confiance absolue en la réalité de cette idée, elle a confiance en soi. La manière dont cette réalité s'avère dans la raison ne se révèle point à l'entendement; en lui se reflète seulement la confiance même de la raison et un sentiment invincible tient lieu d'intuition.

Si l'on essaie de transformer ce sentiment, ces visions invisibles, cette vue du pressentiment en représentations visibles, cette certitude de première main, que, faute d'un terme meilleur, nous appelons foi, croyance (*Glauben*) en une certitude de seconde main, la conviction inconditionnée en une conviction conditionnée, alors naît dans le premier cas une rêverie exaltée, dans le second un formalisme vide, une philosophie impossible et tout cela du fait de la seule logique.

C'est de cette manière, je crois, que les expressions de l'auteur de l'article excellent sur l'*Objet idéal du désir rationnel* (*Ueber das Ideal-Objekt des vernünftigen Verlangens*) — nous en avons relevé précédemment quelques passages pour servir à notre développement — doivent être interprétées quand il affirme que « l'entendement humain, se livrant à des recherches sur l'absolu, ne fixe, du point de vue spéculatif et pratique, d'abord et immédiatement rien autre qu'un désir purement rationnel qui est identique à la raison

même et méprise tout autre fondement » (1). Sans doute ce penseur, aussi riche que pénétrant, n'a-t-il pas voulu seulement répéter en d'autres termes la théorie anti-platonicienne de Kant sur l'idée de l'absolu.

Au sujet de la théorie kantienne de l'absolu et des idées un autre penseur distingué fait la juste remarque suivante : « La raison spéculative de Kant n'est que la faculté de conclure, la faculté de la réflexion... La connaissance immédiate de la raison ne fut toujours postulée par lui qu'avec obscurité, jamais avec clarté. Pour ce motif sa raison pratique et la foi de celle-ci, qu'il concevait aussi seulement comme un fait, demeureraient toujours quelque chose de très obscur dès que l'on demandait comment nous y arrivons. Car, ici également, il voyait immédiatement seulement ce qui appartenait à la faculté de la réflexion. »

« Diviser, continue ce même profond penseur, et dire que toute notre connaissance est ou intuition ou idée n'est exacte que dans la mesure où nous la considérons quand elle devient immédiatement objet de la perception interne. Nous ne prenons conscience de nos connaissances que comme intuitions ou que par des idées. C'est seulement lorsque nous considérons non pas ce seul état de nouvelle prise de conscience (*Wiederbewusstsein*) de nos connaissances en nous, mais leur présence immédiate dans le cœur que cette division est incomplète ; il y a, à côté des représentations claires des intuitions et des idées, encore des représentations obscures et de leur nombre est, avant tout, la connaissance propre, immédiate, ineffable de la raison (2). »

Quand de la lumière pénètre dans l'obscurité, il peut sembler que celle-là se soit seulement développée

(1) Cf. *Nouveau musée de philosophie et de littérature* (*Neues Museum der Philosophie und Literatur*), I, 2, p. 37.

(2) Cf. FRIES : *Nouvelle critique de la raison*, t. I, p. 294-296.

à partir de celle-ci et la réflexion que ne rectifie aucune indication supérieure se l'imaginera immanquablement :

« Vois : avant tout, il y eut d'abord le chaos... Érebe naquit du chaos et la nuit sombre naquit aussi. Puis, de la nuit, naquirent Éther et Hemera, la déesse de la lumière ; elle les mit tous deux au monde après les avoir conçus d'Érebe (1). »

Cette antique doctrine est encore aujourd'hui la doctrine de sages estimés. Croire en une providence leur semble enfantin parce qu'ils ne savent concevoir la liberté créatrice que comme hasard aveugle, la raison que comme nécessité se contemplant soi-même, transparente pour soi.

Souvenons-nous des habitants enchaînés dans la caverne du septième livre de la *République* de Platon : ils rient de celui qui, après avoir contemplé les choses supérieures, revient aveuglé par la lumière ; ils veillent à ne pas laisser blesser ainsi leurs propres yeux et à ne pas perdre la netteté dont bénéficient leurs connaissances actuelles. Celui qui entreprendrait de les détacher et de les faire monter vers cette lumière qui met fin à la vision du réel, il faudrait l'appréhender et le mettre à mort. Et voici ce dont, nous, nous sommes fermement convaincus.

Ces « connaissances propres, immédiates, ineffables de la raison qui ne passent dans l'entendement que comme représentations obscures » sont, en soi, la lumière de la connaissance supérieure, cette lumière dont Spinoza dit, avec Platon, qu'elle se révèle soi-même comme elle révèle les ténèbres.

« Dans le connaissable, dit Platon, l'idée du bien est la plus extrême et elle peut à peine être vue. Où elle est

(1) Cf. HÉSIODE : *Théogonie*.

L.-H. Jacobi cite d'après la traduction de Voss. (N. d. T.)

vue, il faut la tenir pour la cause de tout ce qui est juste et beau qui, dans le monde visible, enfante la lumière et le soleil, source de la lumière, et, dans le monde idéal, offre elle-même, comme source, vérité et sens. Cette idée, celui-là doit l'avoir aperçue qui veut agir raisonnablement dans le silence, pour soi, ou bien en public (1). »

(1) PLATON : *République*, liv. VII, vol. VII, p. 133. éd. Bipont.
F.-H. Jacobi cite d'après la traduction de F.-L. Stolberg. (N. d. T.)

APPENDICE B

« Il y a des gens, dit Platon, et ils ont une réputation de grande pénétration d'esprit, qui affirment que tout ce qui est, fut et sera, doit son origine soit à la nature, soit à l'art, soit au hasard. La nature et le hasard, disent-ils, produisent ce qu'il y a de plus grand et de plus beau ; les choses moindres, c'est l'art qui les crée : il utilise de toute manière les produits qu'il reçoit d'abord des mains de la nature, il donne forme à ces œuvres moins importantes que nous qualifions d'œuvres de l'art et il les compose. Le feu, l'eau, la terre, disent-ils, sont des produits de la nature et du hasard ; l'art n'y a point part. C'est au mélange de forces en conflit que le hasard a dû aménager selon des lois de la nécessité, qu'est né tout ce que nous voyons, le ciel avec ses astres, les animaux, les plantes, les changements de saisons, sans l'intervention d'une intelligence, sans Dieu, sans art ; tout cela, affirment-ils, se fait par la nature et le hasard seuls. C'est de ces deux éléments originels et premiers qu'est né ensuite l'art, invention des mortels et mortel lui-même. Il ne peut, dans ses imitations, produire des êtres véritables, mais seulement de vaines ombres qui ont à peine quelques traits de vérité. Là où il produit quelque chose qui est doué de plus d'être, il a pris la nature comme aide et il agit avec ses forces. A preuves la médecine, l'agriculture, la gymnastique ; en quelque mesure aussi l'art de la politique, mais celui-ci a peu de choses seulement de la nature et presque tout de l'art,

ce qui fait que toute la législation manque d'un fondement vrai.

« Les dieux, disent précisément ces hommes, sont, comme les lois, des produits de l'art ; dans nul pays ils ne sont les mêmes, mais diffèrent en chaque peuple selon que les législateurs se sont mis d'accord sur ce point.

« Ainsi également, la décence est une chose selon les prescriptions de la nature et une autre chose selon la volonté de la loi. Quant à ce qui est juste, la nature n'en a absolument aucune notion ; mais les hommes appellent juste ce que les lois, de manières très diverses et souvent modifiées, ordonnent d'appeler ainsi sans que la nature y ait la moindre part. » (*Des Lois*, liv. X.)

Contre ce système détruisant toute moralité, Platon démontre qu'il faut nécessairement postuler comme le principe absolument premier, d'où tout le reste est né, non pas une causalité aveugle, comme le prétendent ces sages, mais une causalité ayant des représentations, une volonté rationnelle, une intelligence ayant des fins, que donc l'art est plus ancien que la nature.

Si une critique stricte trouve ses preuves déficientes, ses affirmations contrebalancent du moins les affirmations opposées. Entre le théisme et le naturalisme le cœur choisit finalement avec la même liberté qu'entre la moralité et le bien-être. La foi en Dieu n'est pas une science, mais une vertu.

APPENDICE C

On explique généralement qu'une connaissance rationnelle est une connaissance à partir de fondements (*Grund*). Mais nous ne connaissons à partir des fondements que lorsque l'axiome, selon lequel le tout est nécessairement égal à toutes ses parties prises ensemble, trouve son application pour nous dans un cas particulier.

Quand cet axiome ne s'applique pas, il n'est point de connaissance possible à partir des fondements ; car, en aucun cas, la connaissance à partir des fondements n'est autre et ne peut non plus nulle part être autre que la connaissance réciproque des parties à partir du tout qu'elles constituent par leur réunion et du tout à partir des parties dans la mesure où elles lui appartiennent nécessairement et, en lui, appartiennent nécessairement les unes aux autres. Je démontre en indiquant le lieu ou la place qu'une partie déterminée occupe nécessairement dans un tout déterminé. Ce qui n'appartient pas à un tout comme partie ne peut être ni démontré ni déduit. Ce que nous trouvons inclus, nous l'affirmons ; ce que nous trouvons exclu, nous le nions.

On n'a pas prêté attention au fait que, par fondement, nous n'entendons jamais autre chose que la somme, la totalité des déterminations d'un objet et cette négligence a provoqué des confusions infinies en philosophie.

Or, non seulement toutes les parties ou déterminations ou prédicats sont, pris ensemble, égaux au tout qui les réunit en soi et sont une seule et même chose avec lui

ou avec l'objet, mais encore se présentant nécessairement aussi comme existant avec lui — et ce justement pour cette raison —, si bien que, objectivement, ni le tout ne peut exister avant ses parties ni les parties, comme parties de ce tout, avant ce tout. En d'autres termes, il est absolument impossible que du temps s'interpose entre le fondement et sa conséquence (*Folge*), entre le sujet et le prédicat.

L'intervention du temps transforme les idées de fondement et de conséquence en celles de cause et effet. Nous ne connaissons comment l'effet naît de la cause et comment tous deux sont liés nécessairement l'un à l'autre que lorsque, dans la réflexion, nous faisons abstraction du temps les séparant l'un de l'autre, que lorsque nous transformons la cause en fondement (sujet), l'effet en simple conséquence (prédicat), que lorsque nous pouvons les faire coïncider tous deux (motif et effet). C'est ainsi, par exemple, que nous expliquons quelques conséquences, voire toutes les conséquences des actions d'un homme à partir de ce qu'il y a de constant dans la nature de son cœur, d'immuable dans son caractère. Là où nous ne procédons pas ainsi, où, dans notre réflexion, nous ne pouvons supprimer le temps, nous n'arrivons à aucun jugement, n'acquérons par l'expérience que, comme les animaux, l'attente de cas semblables.

Cette vérité depuis longtemps démontrée par David Hume amena notre Kant, de son propre aveu, à son système de la subjectivité. Mais ce système, le criticisme kantien ou l'idéalisme transcendantal, ne démasqua pas comme une erreur la confusion et le mélange des idées de fondement et de cause, il les justifia plutôt et conduisit systématiquement à l'affirmation, discutée dans le corps de notre ouvrage, qu'en vérité rien ne se produit.

Bien avant l'apparition de la *Critique de la raison pure* et sans David Hume, l'auteur de ces considérations

avait rencontré, par une voie propre et sous une forme quelque peu autre aussi, cette objection contre la réalité de l'idée de cause ; il l'exposa d'abord dans ses *Lettres sur la doctrine de Spinoza*, puis la discuta plus en détail dans l'entretien *Sur l'idéalisme et le réalisme*. Je renvoie à cette discussion où sont dénoncés cette confusion et ce mélange des idées essentiellement différentes de fondement et de cause ; j'ajoute seulement ce qui suit.

Certes l'idée de fondement, du tout et un, est l'idée suprême dans l'entendement. Mais, dans la raison, l'idée suprême qui est avec elle une seule et même chose est l'idée de cause, de ce qui est en soi, de ce qui produit par soi seul, de ce qui crée, incrée, de ce qui est absolument inconditionné.

L'entendement nie la cause qui est au-dessus du fondement et est tout autre chose, car, selon la juste remarque de Kant [Préface à la *Critique de la raison pure*, p. XX], il ne peut concevoir l'inconditionné que comme une contradiction. La raison, au contraire, affirme la cause qui est au-dessus du fondement et est tout autre chose, car c'est en elle seule qu'elle a la vie, le mouvement et l'être.

Pour celui qui, enseignait Platon, ne sait pas distinguer, d'une part, l'unité que l'entendement engendre de diverses manières, par l'idée et le mot, avec le multiple et le divers, avec le non-un et, d'autre part, l'un qui, se révélant immédiatement dans la raison, la conscience de l'esprit, l'âme, est l'un même *τὸ ἓν αὐτὸ*, pour celui-là le mot a toujours le pas sur l'être, l'image et l'apparence trompeuse de l'image sur l'original, si bien qu'il ne voit plus le vrai, l'essentiel, ce qui n'est égal qu'à soi et que, comme les magiciens, il prétend pouvoir tout faire avec des mots ; en vérité celui-là perd, avec le fondement du discours, le discours même ; car ce qu'il produit n'est que bruit vide, tromperie, mensonge (1).

(1) Cf. *Sophiste*, *Cratyle* (vers la fin), *Théétète*.

Quand Platon prétendait que les êtres réels individuels présupposent, comme leur cause, les espèces, les espèces de même les genres, ce n'était point du tout chez lui, comme on l'a prétendu à maintes reprises et comme le croyait aussi Kant, la suite d'une illusion de logique. Ses espèces et ses genres ne sont pas, c'est évident, des êtres seulement logiques ou nominaux, ce ne sont point des idées qui, seulement abstraites de réalités existant autrefois, tiennent de ces réalités toute leur vérité et ne seraient point du tout sans elles. Les genres, les idées de Platon existent pour lui en réalité et en vérité avant les espèces et les choses individuelles et, au sens le plus propre et le plus strict, ce sont elles qui les rendent possibles, de même que l'idée d'un premier inventeur et le modèle créé par lui selon cette idée sont antérieures au nombre infini des reproductions conformes à l'intention et à la norme révélées dans le modèle ; cette multiplicité ultérieure ne devint donc possible que par l'un antérieur et naquit de lui. Mais cette multiplicité, née ainsi, ne multiplie nullement l'un où elle a son origine, celui-ci reste éternellement seulement l'un et ne peut absolument pas être multiplié.

Rien ne naît comme multiplicité ni de la multiplicité ou pluralité ; de l'un, il ne naît éternellement que l'un. On n'invente pas des montres, des bateaux, des métiers à tisser, des langues, mais une ou la montre, un ou le bateau, une ou cette langue.

D'aucune des choses individuelles ou particulières de cette espèce, d'aucune montre, d'aucun bateau, d'aucune langue il n'est dit, ni ne pourrait être dit qu'elle est la montre, le bateau, la langue. On n'a le droit de parler ainsi qu'à propos de la cause une (qu'on l'appelle espèce, genre, loi, idée ou âme) d'où sont sortis le multiple et le divers et d'où ils continuent de sortir.

Ce qui par son essence est un ne peut disparaître dans ce qui, par son essence, est non-un, dans un divers

mort et produire, en lui et par lui, quelque chose qui serait vraiment un et, comme tel, consisterait en soi seul. Celui-là ne peut que mouvoir, contraindre et lier des parties de celui-ci de manière qu'apparaisse un être qui manifeste l'esprit créateur à l'esprit qui lui est semblable. Alors, certes, l'informe a pris une forme, mais seulement une forme extérieure, étrangère, imposée, non point une forme intérieure, existant pour soi, représentant extérieurement quelque chose d'intérieur, une forme qui serait capable de s'aimer et de se conserver soi-même. Certes, en chacune de ces formes apparaît bien une âme, mais elle est en dehors d'elles. Elles annoncent une intention, donc un esprit ; mais il n'en habite point en elles. Leur cause, l'esprit, avait une notion d'elles avant qu'elles ne fussent ; mais elles, une fois devenues réelles, n'ont pas de notion d'elles-mêmes. Celui qui les produisit, aimait en elles son but, son intention et elles naquirent de cet amour ; mais elles-mêmes ne s'aiment point ; elles ne s'efforcent pas de se conserver, mais, avec chacune de leurs parties, elles déclinent continuellement pour retomber vers le non-un et tendent à y retourner et à y disparaître par dissolution.

Donc la pensée produite de soi-même par un être pensant peut venir de lui, être pensant, et se manifester comme force plastique dans l'informe, dans ce qui ne pense pas, dans l'inanimé, dans ce qui, par essence, est non-un, elle peut produire en lui et par lui des choses réelles, images de l'original immanent en lui ; mais l'être pensant ne peut pas animer ces images s'il n'est lui-même qu'un être créé issu d'un être plus élevé. Seul Dieu, le Très-Haut, peut appeler à l'existence des êtres ayant une existence personnelle. Il est l'esprit et il n'est point d'esprit qui ne soit sorti immédiatement de lui. Aussi est-il impossible qu'il existe un esprit et qu'il ne sache rien de lui qui est le genre de son espèce, l'absolument un, celui qui, seul, est en soi de la manière la

plus parfaite, qui est la cause, le commencement sans plus et au sens le plus haut de tous.

Platon s'oppose partout comme dualiste aux sophistes qui sont des anti-dualistes conséquents. Il montre que, pour qui prétend qu'il y a seulement l'un, cet un, à un examen plus pénétrant, disparaît lui aussi et que, finalement, il ne lui reste nulle part plus rien qui soit, qu'il ne lui reste plus de vérité. En le reconnaissant, le sophiste est seulement anti-dualiste ou disciple logique de l'unité totale. « Il a distingué tout de tout et, par là, détruit toute diversité » ; il lui reste « des noms de noms, des ombres dont le nom est prononcé », une chose et point de chose, tout et rien (1).

Platon avoue, sans déguisement, qu'il est impossible de réfuter le sophiste décidé parce que le vrai, le bien, le beau en soi, qu'il nie, ne peuvent être que montrés et non pas démontrés. Mais ils ne peuvent être montrés qu'à celui qui se tourne volontairement, de tout son être, du seul côté où l'on voit ces choses (2). Le néant du monde sensible, en revanche, se manifeste à tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, ont cherché à appréhender en lui ce qui est. Aussi le sophiste, qui est tourné entièrement et uniquement de ce côté-là, prétend-il que ce qui est n'est pas, qu'il y a seulement un éternel devenir et que, là, il n'y a pas plus quelque chose de fondamentalement vrai que quelque chose de fondamentalement faux, qu'il n'y a pas plus quelque chose de juste, de bon, de beau que quelque chose d'injuste, de laid et de mauvais.

Seul celui qui a aperçu de l'autre côté, au-dessus de ce qui naît et passe, le vrai, le bien, le beau en soi, les retrouve reproduits de ce côté aussi ; lui seul reconnaît que l'univers existe par le bien qui, plus haut que les choses, ne produit pas seulement la connaissance du

(1) Cf. *Sophiste*, *Cratyle* (vers la fin), *Théétète*.

(2) Cf. *République*, liv. VII.

vrai, mais le vrai lui-même, comme le soleil qui n'accorde pas seulement la lumière et la qualité d'être visible, mais encore donne la vie au visible ; il reconnaît dans cet univers une création, l'œuvre d'un Dieu (1).

Et ainsi le platonisme n'est pas plus éloigné du matérialisme que de l'idéalisme ; il affirme la réalité du monde sensible, son objectivité, la réalité de la cause suprême, la vérité des idées du bien et du beau, distingue le supranaturel du naturel, ce qui a une origine de ce qui n'en a pas, l'univers de son auteur : il est nettement dualiste et théiste.

(1) Cf. *République*, liv. VI

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	9
BIBLIOGRAPHIE	71
PREMIÈRE PARTIE. — <i>Lettres à Moses Mendels- sohn sur la doctrine de Spinoza</i>	75
Dédicace à M. Schenk	77
Préface de la première édition	79
Extraits de la préface de la deuxième édition	80
Propositions préliminaires sur la contrainte et la liberté de l'homme :	
I. L'homme n'est pas libre	86
II. L'homme est libre	91
LETTRES A MENDELSSOHN	98
Appendices aux Lettres sur la doctrine de Spinoza	213
DEUXIÈME PARTIE. — <i>Lettre à Fichte</i>	301
Avant-propos	303
LETTRE A FICHTE	307

TROISIÈME PARTIE. — <i>Des choses divines et de leur révélation</i>	337
Avant-propos de la nouvelle édition	339
Avant-propos de la première édition	344
DES CHOSES DIVINES ET DE LEUR RÉVÉLATION	348
Appendices	447

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DES
IMPRIMERIES RÉUNIES
— DE CHAMBÉRY —
EN MAI MCMXLVI

N° d'ordre : 571

11,429

193.9 J11

Jacobi, F. H.

AUTHOR

Oeuvres Philosophiques

TITLE

DATE

St. Albert's College Library

